БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

О. В. ШУБАРО

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Часть I
Учебное пособие для студентов
гуманитарных специальностей вузов

МИНСК
2011

Содержание

I. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ НАУКИ О РЕЛИГИИ

1.1. Истоки религиоведения как науки……5
1.2. Становление религиоведческого знания…… 18

II. РЕЛИГИЯ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ИЗУЧЕНИЯ

2.1. Проблема определения религиозного феномена…… 23
2.1.1.Этимология слова «религия»…… 23
2.1.2.Типология определений религиозного феномена…… 27
2.1.3. Основные подходы к изучению религии…… … 43
2.2. Структура религии…….. 47
2.3 Функциональный статус религии…….. 54
2.4. Модели классификации религии…….. 55

III. ОСНОВНЫЕ РАЗДЕЛЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

3.1. Философия религии в системе религиоведческого знания.. 57
3.2. Теоретические аспекты изучения религии…… 60
3.2.1. Феномен веры…….. 60
3.2.2. Теология и мистика: рациональный и иррациональный путь постижения Абсолюта……....65
3.2.3. Понятие теизма и атеизма. Бог как основная категория теистических учений…… 78
3.3. Социология религии……84
3.4. Психология религии……90
3.5. Феноменология религии……..95
Литература

ВВЕДЕНИЕ

«Религиоведение» является составной частью цикла общеобразовательных дисциплин, преподаваемых в высшей школе. Особая роль религиоведческого образования заключается в том, чтобы конкретизировать гуманитарные знания применительно к анализу религии, что дает возможность выявить ту сторону действительности, которая специально не рассматривается ни в одной из изучаемых дисциплин.

В настоящее время общепризнанной тенденцией общественного развития является возрастание роли религиозного фактора в социокультурном пространстве. Религия представляет собой неотъемлемый компонент человеческой истории на разных этапах ее развития. Это один из древнейших социальных институтов, выполняющий функцию упорядочения практической и духовной жизни человека и общества, вырабатывающий определенные стандарты социального поведения. Современное секуляризированное общество, ориентирующееся на светские традиции, не утратило связи с древними духовными традициями.

Кардинальные изменения, произошедшие в течение короткого срока на постсоветском пространстве и трансформировавшие отношения общества, государства и религии, заставили общество осознать, насколько значимы религиозная культура, религиозные ценности для духовного развития и становления человека.

Учебное пособие предназначено для студентов, обучающихся на гуманитарных специальностях вузов. Оно написано в соответствии с учебной программой для вузов по курсу «Религиоведение», утвержденной Министерством образования РБ, а также на основании учебной программы, одобренной и утвержденной на заседании Ученого совета факультета философии и социальных наук.

Курс религиоведения поможет грамотно вести мировоззренческий диалог, поскольку он ориентирован на овладение студентами искусства понимания других людей, чей образ мыслей не похож на его собственную систему мышления. Данный курс органично дополняет знания, полученные студентами при изучении философии, социологии, психологии, культурологии, литературоведения, истории и других дисциплин социо-гуманитарного блока.

Цель курса состоит в том, чтобы сформировать системное представление о специфике научного изучения религии как социокультурного феномена, а также об основных результатах такого изучения. Следовательно, в рамках религиоведения решаются следующие *задачи*: дать понятие о предмете религиоведения; осуществить обзор и анализ научных концепций об особенностях возникновения и сущности религиозного феномена; познакомить студентов с основами вероучений и спецификой культовой практики национальных и мировых религий; проанализировать особенности современной религиозной ситуации в Республике Беларусь; сформировать у студентов толерантное отношение к представлениям различных религиозных систем и уважение к инакомыслию.

В результате изучения курса «Религиоведения» у обучающихся должны быть сформированы представления о специфике, цели, принципах религиоведения как научной дисциплины; об основных теоретических понятиях и концепциях

религиоведения; о специфике религиозного феномена в исторической динамике культуры; о современных тенденциях развития религиозного сознания.

В первой части данного учебного пособия предполагается осуществить подробный теоретический анализ религии в рамках современной научной парадигмы. Религиозный феномен будет рассмотрен в рамках философского, социологического, психологического, феноменологического подходов.

Вторая часть данного учебного пособия будет посвящена изучению истории религии, т. е. анализу религиозного феномена в исторической динамике культуры.

I. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ НАУКИ О РЕЛИГИИ

1.1. Истоки религиоведения как науки

Религиоведение как относительно самостоятельная отрасль знания о религии сформировалось в середине XIX столетия. В то же время интерес к религии наблюдался на всем протяжении человеческой истории. Традиционно отношение людей к религии рассматривалось как один из критериев их духовного развития.

Еще в древности люди пытались понять, каким образом появилась вера в богов. Произведение «Теогония» греческого поэта **Гесиода** (VIII-VII вв. до н.э.) стало первой попыткой системного изложения греческой мифологической традиции, что позволило древнему автору предложить свою трактовку проблемы происхождения богов.

Наличие множества вариантов аллегорических трактовок мифов в сочинениях греческих и римских авторов способствовало распространению в античном обществе представлений о естественном происхождении религии.

В VI в. до н.э. появились представления о том, что религия была придумана людьми. Историк **Гекатей Милетский** писал, что древние правители, пропагандируя необходимость почитания богов, пытались расположить людей к добродетели и справедливости, используя их надежду на наслаждение и страх наказания.

В V в. до н.э. философы-софисты стремились осмыслить религию как социальный феномен, а афинский тиран **Критий** создал, так называемую, теорию обмана, согласно которой сами законодатели изобрели религию, чтобы удерживать людей от совершения преступлений из-за страха наказания со стороны богов.

Древнегреческий философ Тиртам (372-287 гг. до н.э.) - более известный как **Феофраст** («Богоречивый») - отрицательно относился к

религии и особенно осуждал религиозное жертвоприношение животных, считая это проявлением жестокости.

В античной философии можно обнаружить попытки обнаружить гносеологические предпосылки религии. С именем **Евгемера** из Мессины (ок. 360-ок. 260 гг. до н.э.) связано возникновение *евгемеризма* – учения о происхождении религии из культа личности древних царей или великих людей. У Секста Эмпирика («Против ученых» IX, 17) можно прочитать: «Эвгемер, прозванный безбожником, говорит: «Когда жизнь людей была неустроенна, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их приказаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой изобильной божественной силой, почему многими были сочтены за богов» [1, с. 246].

Одной из главных тем в философии **Ксенофана** из Колофона (ок. 570 – 478 гг. до н.э.) была критика понимания богов Гомером и Гесиодом. Он упрекает поэтов за то, что они приписывали богам поступки, которые у людей считаются предосудительными и позорными: прелюбодеяние, воровство, взаимный обман. Согласно Ксенофану, боги являются результатом фантазии людей, поэтому божества эфиопов черные и курносые, а у фракийцев – голубоглазые и русые.

По мнению **Эпикура** (341 г. – 270 г. до н.э.), боги слабы и презренны, так как никому не уделяют внимания, ни о ком не заботятся. Цицерон в своей поэме «О природе богов» пишет, что «Эпикур же, отняв у богов бессмертных и возможность и желание оказывать милость, с корнем вырвал религию из человеческих душ. Ибо хотя он утверждает, что природа богов наилучшая и превосходнейшая, но он же отрицает, что богу присуще милосердие; он отнимает то, что более всего свойственно наилучшему и превосходнейшему существу. Ибо, что может быть лучше, что превосходнее доброты и благодеяния?» [2, с. 99] Таким образом, Эпикур до основания разрушает религиозную систему взглядов, соотнося наличие веры в богов с желанием людей получить какую-либо выгоду от объекта веры.

Бог стоиков – это деятельная и творческая сила самой материи, творческое начало природы. В этом смысле мировоззрение стоиков можно обозначить как своего рода «теологический материализм» или «материалистическую теологию». В философских трактатах **Сенека** (2 - 65 гг.) – представитель римского стоицизма – отождествляет бога и природный закон. В трактате «О провидении» Сенека трактует бога как внутренне присущую природе силу, которая вносит целесообразность во все происходящие в природе процессы. В трактате «О природе» (II, 45)

Сенека отождествляет бога с судьбой, провидением, с природой, с миром. Он пишет о боге следующим образом: «Хочешь, назови его Судьбой - не ошибешься; все на свете зависит от него, он – причина причин. Если угодно, называй его Провидением, и будешь прав; именно его провидением соблюдается этот мир, дабы без помех шел он к своей цели и совершал все свои отправления. Хочешь, зови его Природой; и тут не погрешишь против истины; именно он породил все, его духом мы живы. А хочешь, зови его Миром, и тут ты не обманешься; ибо он – это все, что ты видишь, все это целое; он присутствует во всех своих частях, поддерживая их существование и свое собственное» [3, с.241].

Согласно традициям римской религии, Сенека называет этого бога Юпитером. Однако в «Нравственных письмах к Луцилию» (95,50) он говорит о политеизме; о том, что боги «правят миром, они устрояют своею силою вселенную, опекают род человеческий, заботясь и об отдельных людях» [4, с. 419]. Однако пытаться задобрить бога жертвоприношеннями и молитвами – значит не уважать бога, не понимать его истинную природу, так как бог творит благо безвозмездно. Соответственно, истинная религия - это культ добродетели.

Сенека вполне определенно говорит о бессмертии нашей души. Обращаясь к Луцилию (102, 23), он пишет: «Этот медлительный смертный век – только пролог к лучшей и долгой жизни. Как девять месяцев прячет нас материнская утроба, приготовляя, однако, жить не в ней, а в другом месте, куда мы выходим, по-видимости способные уже и дышать и существовать без прежней оболочки, так за весь срок, что простирается от младенчества, до старости, мы зреем для нового рождения. Нас ждет новое появленье на свет и новый порядок вещей» [4, с. 457-458].

Римский философ, писатель, политик и оратор **Цицерон** (106 -43 гг. до н.э.) в своих трактатах «О природе богов», «Тускуланские рукописи» полагал, что религия способствует прекращению смуты в государстве и поддержанию мира. Он сформулировал ряд принципов, применимых при исследовании религии: отделил религию от суеверия; призывал учитывать разные мнения; настаивал на объективном исследовании религии. Проблему постижения «природы богов» Цицерон считал неразрешимой для человеческого разума. В то же время он предложил различные трактовки понятия «бог»: природа, естественный закон, разум, неодушевленная сила, эфир и др. В целом, согласно Цицерону, религия – это вера в мировой порядок.

Тит Лукреций Кар (99 – 55 гг. до н.э.) в поэме «О природе вещей» появление религиозной веры связывал с отрицательными эмоциями,

страхом смерти, а также с невежеством человека. Лукреций, словно предвидя, что основной догмой христианского мировоззрения станет идея творения мира «из ничего», решительно заявляет: «Из ничего не творится ничто по божественной воле» [5, с. 30]. Парадоксально, но, отвергая религию, Лукреций признает существование богов. С его точки зрения, боги наслаждаются бессмертной и безмятежной жизнью; они всем обладают и не нуждаются в человеческом поклонении. Следовательно, не нужны пророки, жрецы, оракулы, предсказывающие намерения богов, которые не имеют никаких намерений. Главная ценность, которой обладает человек – это разум. Только разум может разогнать суеверия, страх смерти.

Во времена ранней Римской империи возникает христианство, которое предложило новое понимание Бога как объективированной сверхъестественной сущности. В отличие от «разномыслящих» греков христиане выработали единое представление о Боге, которое изложено в кратком перечне главных христианских догматов. Христианские богословы ставили перед собой задачу защиты своей религии не только от римской власти, но и от критики со стороны официальной политеистической римской религии.

Среди первых критиков античных представлений о религии были Афинагор, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген, Лактанций, Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Августин Аврелий. С точки зрения христианства, религия – это связь человека с Богом – вечным, самотождественным, всемогущим, всеведущим, нерожденным, всепрощающим. Бог как источник религиозной веры и ее объект находится за пределами чувственного восприятия. Религиозная вера вводит в сферу сознания человека и в его жизненный мир Бога как потустороннего референта. Следовательно, предпосылки возникновения религии объяснялись сверхъестественными, мистическими причинами.

Период развития христианской философии (до VI в.) называют *патристикой* (от лат. patres - отцы). Ранний этап патристики получил название *апологетики*, поскольку его представители занимались защитой и обоснованием истинности христианских догм. Ранние христианские апологеты пытались объяснить причину появления представлений о богах в языческой традиции. По их мнению, эта причина объясняется заблуждением (а то и безумием) античных философов относительно проблемы происхождения веры в богов.

Христианские апологеты использовали метод сравнительного рассмотрения религий, а также применяли исторический подход при анализе библейских текстов. **Иероним Стридонский** (342-420) заложил

основы экзегетики; **Евсевий Кесарийский** (263-340) исследовал историю христианства, **Августин Аврелий** (354-430) основал христианскую философию истории. Августин и **Лактанций** (250-325) полагали, что лучшим способом уничтожения предвзятого отношения к христианству станет сопоставительное изучение сущности и истории монотеизма и политеизма, т. е. христианства и язычества.

Представители патристики выделяют факторы появления язычества, среди которых важнейшим является антропологический. Также отцы церкви утверждали, что язычество является следствием культа предков, прежде всего царей, которых возводили в ранг богов. **Климент Александрийский** (150-215) высказывал предположение, что люди из-за страха наказания за грехи обожествляли даже чувства и состояния людей, а также небесные тела. С точки зрения Лактанция, верит в язычество тот, кто заинтересован только земными проблемами, а, по мнению Августина, язычество является следствием грехопадения человека. Почитание богов объяснялось также влиянием искусства скульпторов, создававших идолов.

Практически все представители патристики были согласны в том, что политеистические религии возникли в силу естественных причин как результат фантазии, неразумия или заблуждений людей; иногда, по мнению **Тертуллиана** (155-220), «по наущению дьявола».

Кроме гносеологического фактора, были догадки о социальной обусловленности многобожия. **Мелитон Сардийский** (нач.II в.-190) полагал, что богов почитали ради выгоды, из-за тщеславия и желания превосходства над другими членами социума.

Таким образом, политеизм рассматривался как исключительно негативное явление, которое искажало истину, портило нравы людей, внушало беспомощному человеку страх и вину перед многочисленными богами. Одновременно подчеркивалось благотворное воздействие христианства на общество и человека.

Постепенно слово «религия» стало обозначать только христианство, поскольку именно религия (от лат. religare - связывать) ведет к познанию Бога, в отличие от язычества, трактуемого как суеверие. В период патристики были сформулированы важнейшие концепции, оказавшие значительное влияние на дальнейшее развитие религиозного учения. Среди наиболее значимых можно отметить: концепцию *теоцентризма* (от греч. theos Бог, лат. centrum) - источником всякого бытия, блага и красоты является Бог; *креационизма* (от лат. creatio – создание, сотворение) - мир сотворен Богом «из ничего»; *провиденциализма* (от лат. providentio – предвижу) - религиозная

концепция истории как божественного промысла; *персонализма* (от лат. persona – маска, лицо) - трактовка человека как образа и подобия Бога; *сотериологии* (от лат. soter – искупление, спасение, греч. logos – учение, слово) - учение о способах обретения вечного блаженства в загробном мире; *ревеляционизма* (от лат. revelatio – откровение) - учение о познании абсолютной истины через непосредственное личное волеизъявление Бога.

Период патристики в истории европейской мысли сменился периодом *схоластики* (от лат. scholasticus – учебный, школьный). Философия и теология были тесно связаны друг с другом. Предназначение средневековой философии заключалось в том, чтобы явленные в откровении истины христианства можно было бы объяснить и доказать с помощью рационального анализа.

С точки зрения **Боэция** (ок.480 – ок.525 гг.), которого считают «отцом схоластики», философия призвана научить людей почитать Бога. Боэций сформулировал вопросы, ставшие главными для последующего развития схоластики: рациональные доказательства бытия Бога, свобода воли и совместимость ее с провидением, оправдание существования в мире зла, устройство мироздания, его божественное происхождение.

Наиболее известными представителями христианской схоластики были **Иоанн Скот Эриугена** (ок. 810 - ок. 877), **Ансельм Кентерберийский** (1033- 1109), **Росцелин** (ок. 1050-1110), **Пьер Абеляр** (1079-1142), **Фома Аквинский** (1225-1274). Среди нехристианских мыслителей следует упомянуть представителей арабской религиозной философии **Аль-Кинди** (ок. 800 - ок. 879), **Аль-Фараби** (870-950), **Ибн-Сина** (980-1037), **Аль-Газали** (1059-1111), **Ибн-Туфейль** (1110-1185), **Ибн-Рушд** (1126-1198) и иудейской средневековой философии: **Соломон-бен-Гебироль** (ок.1021- ок.1070), **Иегуда Галеви** (р.1080), **Моисей-бен-Маймуд** (1135-1204).

В период схоластики, чтобы найти компромисс в решении проблемы соотношения веры и разума, была сформулирована концепция «двойственной истины», согласно которой, существуют две независимые друг от друга истины – религиозная («истина веры») и философская («истина разума»). С точки зрения ортодоксальной схоластики, придерживающейся христианской догматики, истины веры (Откровения) и истины разума не могут противоречить друг другу, поскольку разум должен представить учение о Боге как внутреннее непротиворечивую систему. Таким образом, проблема познания религии подменялась в ортодоксальной схоластике проблемой познания Бога.

Неортодоксальная схоластика, противостоящая авторитаризму и догматизму, часто приближалась к *пантеизму* (от греч. pan – все; theos - Бог) – религиозно-философской концепции, сближающей божественное и земное, или к *деизму* (лат. deus - Бог) – воззрению, согласно которому предполагается вера в творение мира и законов его существования Богом, однако отрицается дальнейшее участие Бога в событиях мира.

В этом смысле *деизм* противостоит *теизму,* согласно которому творение является не единственным пунктом связи Бога с миром, а лишь началом процесса постоянного внимания и заботы Бога о мире и человеке. На основании этого убеждения в теизме формируется *провиденциализм* - религиозная концепция истории как божественного промысла.

Для периода схоластики характерен *мистический пантеизм* (**Иоанн Скот Эриугена, Бернард Клервосский** 1090-1153, **Майстер Экхарт** ок.1260-1327), опирающийся прежде всего на труды средневекового автора мистических текстов Псевдо-Дионисия Ареопагита. Корпус текстов его текстов (Ареопагитики) включал в себя четыре трактата: «О небесной иерархии» - описание небесного мира, «О церковной иерархии» - описание земного служения клириков, «О божественных именах» - рассуждения о свойствах Божиих, «О мистическом богословии» - рассуждения о неизреченности существа Божия.

Мистика основывается на вере в возможность непосредственного духовного общения с Богом. С точки зрения данной традиции, сущность Бога непознаваема и непостижима. Но Бог присутствует в мире благодаря своим силам и исходящим от него энергиям, которые человек может постичь в *Откровении*, представляющем собой непосредственное личное изъявление воли Бога как абсолютной истины. Спасение человека заключается в освобождении от чувственности и «возвращении» к Богу. «Возвращение» должно совершаться в порядке, обратном тому, в каком происходит эманация бытия, т. е. через *катарсис* (очищение от чувственности), *теозис* (соединение с Божественными энергиями посредством благодати) и *экстаз* (исхождение за пределы познания, слияние с Абсолютом).

Второе направление неортодоксальной схоластики – *деизм* (**Сигер Брабантский** ок.1240-ок.1284, **Боэций Дакийский** ок.1230-1284) постижение истины Откровения предполагало посредством развития знаний о природе, т.е. ориентировалось на традицию рационализма. Согласно этому направлению, существует одна истина, но (как

минимум) два способа ее достижения: посредством философских рассуждений и на основании принятия истин Откровения на веру.

Арабский философ **Ибн-Рушда** (1126-1198) утверждал, что если религия истинна, то рациональные доказательства не ведут к отказу от религиозных утверждений. В противном случае необходимо обращаться к аллегорическому истолкованию. Ибн-Рушд пришел к выводу о независимости философии и теологии. Религия, по его мнению, предлагает постижение истины через образы и символы, т.е. оперирует риторическими и поэтическими высказываниями, что популярно среди широких слоев населения. Однако истина, по мнению Ибн-Рушда, одна, и она является итогом рациональных доказательств.

В то же время Ибн-Рушд не выступал против самой религии, поскольку был убежден, что религия влияет на нравственность. Но Ибн-Рушд отвергал возможность непосредственного общения с Богом, т. е. мистический путь познания, так как только научное познание ведет к цели.

В период зрелого Средневековья католический теолог и философ **Фома Аквинский** создал направление в схоластической философии и теологии, которое позже назовут *томизм*. В основе томизма находится стремление рационально обосновать многие положения христианской религии. Согласно томизму, всякая истина исходит от Бога, но не всякая истина доступна естественному познанию, например, догмат о Святой Троице. Учение о превосходстве истин религии над истинами разума основывается на убеждении Фомы в том, что человеческий разум может ошибаться, а религиозная вера основывается на абсолютной правдивости Бога.

Мыслители эпохи Возрождения, для которой было характерно возвращение к античным концепциям религии, формально по-прежнему ставили в центр мироздания Бога, но преимущественное внимание уделяли не ему, а человеку. Видный гуманист **Лоренцо Валла** (1407-1457) восхваляет эпикуреизм, обосновывает полноценность жизни человека, так как духовная жизнь невозможна без телесного благополучия.

Глава платоновской академии **Марсилио Фичино** (1433-1499), обращаясь к вопросу о соотношении философии и религии, в отличие от томистов, подчинявших философию религии, считает их равноправными сферами. Кроме того, он выдвигает концепцию «всеобщей религии», согласно которой отдельные вероучения представляют собой проявления единой религиозной истины.

Другой гуманист эпохи Возрождения **Пьетро Помпонацци** (1462-1525) религиозной истине противопоставляет истину философскую, основанную не на сверхчувственном Откровении Бога, а на чувствах и разуме человека.

Один из видных мыслителей Возрождения **Николо Макиавелли** (1469-1527) считал, что католическая религия полностью изжила себя, поскольку отклонилась от идеалов первоначального христианства. Согласно социально-политическим взглядам Н. Макиавелли, человек должен быть активным, проявлять волю, энергию, силу.

Как правило, гуманисты вступали в конфликт с религиозными представлениями своей эпохи. Так, **Эразм Роттердамский** (1469-1536), который известен тем, что напечатал оригинальный текст Нового Завета на греческом (1517), сопроводив его своими комментариями, а также переводом Нового Завета с греческого на латинский (1519), - призывал к необходимости реформы церкви, возврата ее к евангельскому учению. Утверждая, что человека делают христианином не поклонение святым, не паломничество, а жизнь в соответствии с христианскими нравственными нормами, Эразм Роттердамский по сути расчищал путь Реформации. В то же время главным объектом его критики был радикальный иррационализм в учении М.Лютера. По мнению Эразма Роттердамского, «чистая молитва ведет чувство на небо, словно в крепость, неприступную для врагов; знание укрепляет ум спасительными помыслами, так что не следует лишаться ни того, ни другого» [6, с.98].

Знаменитый философ **М.Монтень** (1533-1592) полагал, что традиционная схоластика уже не отражает запросы своего времени. Достижение же подлинной истины возможно посредством обращения к классической философии древних. В 1676 г. Ватикан включил «Опыты» М.Монтеня в «Индекс» запрещенных книг.

В период Возрождения развивается *натурфилософия*, отразившая желание человека истолковать мир. Главными идеями натурфилософии становятся: пантеизм, единство микро- и макрокосма, гилозоизм и др.

Период с середины XV в. до середины XVII в. (эпоха Великих географических открытий) способствовал новому прочтению традиционных концепций религии. Данный период характеризуется развитием культурно-исторических сравнительных исследований в области религии. Первопроходцем в этой области стал иезуитский миссионер **Маттео Риччи** (1552-1610), который проповедовал в Китае и пришел к выводу, что Конфуций учил своих последователей поклоняться не Небу, а невидимому Богу, находящемуся на небесах. Такая вольная

трактовка конфуцианства вызвала неподдельный интерес к китайским религиям в европейских научных кругах.

На рубеже XVII-XVIII вв. предпринимаются первые попытки сравнительного описания религии. Появляется книга аббата **Жозефа Лафито** (1681-1746), выполнявшего миссионерское служение среди канадских индейцев, - «Нравы диких американцев в сравнении с нравами первобытной эпохи» (1723). Ж.Лафито предположил, что древние верования европейцев и американских индейцев имеют общую природу и содержат примитивные представления, которые можно трактовать как веру в Откровение.

Одним из родоначальников сравнительно-исторического изучения религии был французский ученый **Николя Фрере** (1688-1749), который классифицировал религии, разделив их на политеистические и монотеистические. Профессор Коллеж де Франс **Шарль Дюпюи** (1740-1809), которого считают родоначальником мифологической теории происхождения христианства, написал многотомный труд «Происхождение всех культов, или Всеобщая религия» (1794), в котором отождествил Иисуса Христа с солнечным божеством, а все события из жизни Иисуса, изложенные в Евангелии, трактовал как астральные аллегории.

Известный писатель-романтик **Бенджамен Констан де Ребекк** (1767-1830) в своих работах «О религии, рассматриваемой в ее происхождении, формах и развитии» (1824-1831), «О римском политеизме в его отношении к греческой философии и христианству» (1833) указал этапы, которые проходит религия: фетишизм, политеизм и теизм. Стадия традиционного теизма, по мнению автора, также преходяща, как и предшествующие этапы развития религии. Высшей формой религии он считал мистический теизм, основанный на религиозном чувстве.

Природу данного чувства пытался определить в своем сочинении «О культе богов-фетишей» (1760) французский академик **Шарль де Бросс** (1709-1777), который полагал, что в основе религии находится эмоциональность, наиболее ярко выраженная в фетишистских верованиях. Соответственно, первобытный фетишизм Ш. де Бросс считал универсальной и древнейшей формой религии.

Эта мысль была подхвачена и развита **Христофом Мейнерсом** (1747-1810), **Огюстом Контом** (1798-1857). Идея рассмотрения первобытного фетишизма в качестве фундамента религиозных верований была господствующей в европейских научных кругах вплоть до появления труда **Эдуарда Бернетта Тайлора** (1832-1917)

«Первобытная культура» (1871), в котором была сформулирована теория анимизма.

Во второй половине XVIII – первой половине XIX вв. в рамках немецкой классической философии была сформулирована концепция всеобщей истории, согласно которой различные цивилизации и религии располагались в определенной временной и логической последовательности. Расходясь во взглядах относительно сущности религии, немецкие философы - **Иоганн Готфрид Гердер** (1744-1803), **Фридрих Шлегель** (1772-1829), **Георг Вильгельм Фридрих Гегель** (1770-1831), **Фридрих Даниель Эрнст Шлейермахер** (1768-1834) – настойчиво проводили мысль об историческом развитии религии. Они полагали, что изучение религии невозможно в отрыве от изучения истории общества. Именно эти положения стали определяющими для большинства исследователей религиозного феномена в перспективе.

Таким образом, был преодолен *надысторизм* теологической трактовки религии, согласно которой Откровение Бога, данное однажды людям, считалось не только безусловно истинным, но и неизменным. Христианская теология не принимала идеи эволюции, а ориентировалась на понятия универсальности и неизменности.

В качестве предпосылки научного изучения религии следует считать изучение восточных языков, прежде всего санскрита. **Уильям Джонс** (1746-1784) - филолог-востоковед, основатель Бенгальского азиатского общества - традиционно считается основоположником сравнительно-исторического языкознания. У. Джонс активно занимался изданием индийских текстов и их переводом: в 1792 году он издал отрывок из Калидасы, записанный бенгальским алфавитом, в 1789 — перевод драмы Калидасы «Шакунтала», а в 1974 – перевод «Законов Ману».

Популяризация санскрита и знакомство европейцев с индийской культурой, по мнению У. Джонса, должны были уничтожить представления об Индии как о варварской и нецивилизованной стране. Сравнивая санскрит с классическими европейскими языками, он обнаружил их структурное сходство и сделал вывод, что они принадлежат к одной языковой семье.

Дело У. Джонса было продолжено немецким санскритологом, профессором восточной литературы и общего языкознания в Берлинском университете **Францем Боппом** (1791-1867), автором первой сравнительной грамматики индоевропейских языков (1833). В Лондоне он издал отрывки из индийского эпоса «Махабхарата».

Основателем европейской буддологии можно с полным правом считать **Эжена Бюрнуфа** (1801-1852) – лидера востоковедения во Франции, известного переводчика древнеиндийских текстов, исследователя индийской и иранской мифологии. Э.Бюрнуф создал одну из самых мощных буддологических школ в мире. Его главный труд — «Введение в историю индийского буддизма» (1844) - содержит переводы фрагментов многочисленных санскритских текстов. Следует отметить, что Э.Бюрнуф не смог избежать евроцентристской мировоззренческой установки.

Благодаря проведенным исследованиям в Европе стал наблюдаться значительный интерес к Востоку. В *1814* г. в Париже была открыта кафедра санскритологии, а в *1822* г. основано Азиатское общество. Постепенно центры по изучению восточных языков и культуры стали появляться в Германии, Британии, Нидерландах, Бельгии.

Сенсацию в европейских научных кругах вызвала расшифровка египетских иероглифов, выполненная в 1822 году **Жаном Франсуа Шампольоном** (1790-1832) – французским лингвистом и историком-ориенталистом, считающимся основателем египтологии. Еще в 1799 году в Египте возле городка Розетта (недалеко от Александрии) была найдена плита из базальта с выбитыми на ней тремя идентичными по смыслу текстами, в том числе двумя на древнеегипетском языке — начертанными древнеегипетским иератическим и демотическим письмом, и одной на древнегреческом языке.

Древнегреческий был хорошо известен лингвистам, и сопоставление трех текстов послужило отправной точкой для расшифровки египетских иероглифов. Текст камня представляет собой благодарственную надпись, которую в 196 г. до н. э. египетские жрецы адресовали Птолемею V Епифану, очередному монарху из династии Птолемеев. С 1802 г. Розеттский камень хранится в Британском музее.

Достижения в области филологии - переводы священных текстов, проведение сравнительного анализа языков, позволившего сделать вывод о существовании нескольких языковых групп, - подкреплялись научными успехами в рамках сравнительной мифологии. Профессор университета в Гейдельберге **Георг Фридрих Крейцер** (1771-1858), изучая греческую мифологию, пришел к выводу, что в ее основе находятся ассимилированные религиозные представления народов Ближнего Востока. В своем труде «Символика и мифология древних народов» (1812) он утверждал, что Гомер и Гесиод заимствовали мифологические сюжеты из восточных источников, которые – в свою

очередь – являлись древним откровением пеласгов, населявшими Грецию до возникновения Микенской цивилизации.

Немецкий публицист и католический теолог **Жозеф фон Геррес** (1776-1848) выдвинул тезис, что Индия является колыбелью европейской цивилизации и именно там можно обнаружить истоки всех мифологических и религиозных представлений.

Оппонентами этой школы сравнительной мифологии выступали крупнейшие исследователи древней культуры **Кристиан Готлоб Гейне** (1729-1812), являвшийся долгое время директором университетской библиотеки в Геттингене, и профессор Геттингенского университета **Карл Отфрид Мюллер** (1797-1840). Согласно К.Г.Гейне, главная задача ученого состоит не в том, чтобы пытаться обнаружить в мифах «древнюю восточную мудрость», а в том, чтобы реконструировать процесс формирования мифов в различных социокультурных условиях.

К.О.Мюллер отрицал утверждение о религиозной основе мифов и полагал, что создателями мифов были не только жрецы, но и обычные люди, которые при посредстве мифов выражали свое понимание общественных и природных законов.

К наиболее известным исследованиям древних мифов можно отнести труды **Адальберта Куна** (1812-1881), **Вильгельма Шварца** (1821-1899), **Фридриха Уэлкера** (1784-1868), которые вычленили так называемую «высшую мифологию», отражающую официальные представления о почитаемых богах, и «низшую мифологию», содержащую религиозные представления народных масс.

Выявление структуры мифа повлияло на развитие фольклористики – исследования братьев **Якоба** (1785-1863) и **Вильгельма** (1786-1859) Гримм. Братья Гримм собрали богатый фольклорный материал и пришли к выводу о наличии общих сюжетов в мифах разных народов.

Таким образом, собранный исследователями в XVIII - первой половине XIX в. эмпирический материал и поставленные теоретические проблемы способствовали формированию новой отрасли знания – науки о религии.

Вопросы для повторения

В чем специфика античных представлений о религии?

Какова этимология слова «патристика», и какие этапы она прошла в своем развитии?

Назовите основные концепции религии, которые были сформулированы в рамках патристики;

Каковы основные идеи натурфилософии? Противоречат ли они христианской философии?

В чем заключалось новое осмысление традиционных концепций религии в период Нового времени?

1.2. Становление религиоведческого знания в XIX- XX вв.

Из содержания предшествующего раздела можно сделать вывод, что религиоведческие знания накапливались на протяжении столетий, но как самостоятельная отрасль знания наука о религии оформилась в середине XIX в. Впервые выражение «наука о религии» - *Religionswissenschaft* – было употреблено в названии ежегодника, выходившего в течение 1804-1806 гг. в Магдебургском университете. В дальнейшем свои труды по истории религии ученые стали называть *la science de religion, science of religion.* Выдающийся историк религии, основатель сравнительного религиоведения **Фридрих Макс Мюллер** (1823-1900) стал главным популяризатором термина «наука о религии», широко используя его в своих трудах.

Термин «*Religionswissenschaft*» стали противопоставлять термину *Religionsgeschichte*» (нем. - история религии), который подразумевал исследования истории развития религии только тех народов, которые имели письменность.

В период XVIII-XIX вв. особенно интенсивно шел процесс накопления теоретического и эмпирического материала. Попытка создания науки о религии вызвала отрицательную реакцию в теологических кругах. Можно обозначить основные препятствия, которые в течение долгого времени не позволяли возникнуть научному подходу в изучении религиозного феномена.

В первую очередь, это *проблема верификации* (лат. verificatio – доказательство, подтверждение), в рамках которой утверждалось, что главные положения религии не поддаются верификации, т. е. проверке эмпирическими и рациональными способами. Следовательно, научное познание религии невозможно, так как наука не может оперировать понятиями и концепциями, истинность которых предлагается признавать без доказательств, только на основе веры.

Следствием трактовки религии как Откровения Бога являлась *проблема субъективности,* когда единственно истинной религией традиционно признавалась только христианская религия (поскольку христианство – это религия Откровения), а все остальные объявлялись суевериями или заблуждениями.

Следствием традиционной теологической трактовки религии как результата Откровения Бога стало появление *проблемы аисторизма*

(надысторизма). Мысль теологов была ретроспективна (ведь Истина уже сформулирована Богом в текстах Откровения), поэтому основная задача заключалась в том, чтобы передать потомкам Откровение Бога в неизменном виде.

Однако в середине XIX в. в европейской культурной традиции формируются предпосылки научного изучения религии: интерес к изучению религий неевропейских народов, что приводило к расширению предмета исследования, а в дальнейшем широкому применению сравнительно-исторического метода; формулирование немецкой классической философией концепции всеобщей истории, благодаря чему принцип историзма стал основным в исследовании религии; накопление эмпирического материала, на основании которого ученые делали теоретические выводы; изучение восточных языков; появление сравнительной мифологии.

Самыми непримиримыми оппонентами науки о религии были теологи. Для христианской теологии главной целью считается обоснование бытия Бога и истинности Откровения, а религиоведы выносили эти проблемы за пределы научного знания, поскольку при помощи методов научного познания невозможно ни опровергнуть, ни доказать существование сверхъестественных истин. Для теологии же эти положения традиционно являются «истинами веры» и принимаются без доказательств («Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр.11:1- СП); «Верою познаем…» (Евр.11:3 - СП).

Из-за сопротивления церковным и клерикальным кругам раннее религиоведение часто имело антиклерикальным и антитеологический характер. Многие исследователи религии ориентировались на достижения философии и науки. В Британии к таким исследователям можно отнести **Герберта Спенсера** (1820-1903), **Ф.М.Мюллера** (1823-1900), **Э.Тайлора** (1832-1917), **Дж.Фрэзера** (1854-1941). Основателями французского религиоведения являлись **О.Конт, Нюма Денни Фюстель де Куланж** (1830-1889), **Эрнест Ренан** (1883-1892), **Эмиль Дюркгейм** (1858-1917).

Значительное влияние на развитие религиоведения оказала немецкая протестантская теология, которая, по словам **А.Швейцера** (1875-1965) достигла гармоничного сочетания «философской мысли, критической проницательности, исторической интуиции и религиозных чувств» [7, с. 373]. Крупнейшие протестантские теологи – **Давид Штраус** (1808-1874), **Альберт Ритчль** (1822-1889), **Отто Пфлейдерер** (1839-1908), **Адольф Гарнак** (1851-1930), **Эрнст Трельч** (1865-1923) – продемонстрировали успехи в области историко-критического анализа

библейских текстов, в изучении истории христианства, в сфере философского осмысления религиозной догматики.

Религиоведческая проблематика в Германии разрабатывалась не только теологами, но и учеными-гуманитариями. Впервые курс лекций по истории религии в Германии прочел профессор Тюбингенского университета, известный санскритолог **Рудольф фон Рот** (1821-1895). Работы выдающегося историка, исследователя буддизма **Германа Ольденбурга** (1856-1920) стали классикой в мировой буддологии. Большой вклад в библеистику внес **Юлиус Вельгаузен** (1844-1918), занимавшийся историей древнего Израиля. **Фридрих Конрад Герхард Делич** (1850-1922) осуществил сравнительный анализ Ветхого Завета и ассиро-вавилонской мифологии. **Алоиз Шпренгер** (1813-1893) и **Теодор Нельдеке** (1836-1930) занимались изучением истории ислама и коранистикой.

У истоков социологии религии, наряду с французскими учеными О.Контом и Э.Дюркгеймом, стояли немецкие мыслители **К.Маркс** (1818-1883), видевший истоки религии в глубинах общественного сознания, испытывающего потребность в компенсации недостатков превратного общества, и **Макс Вебер** (1864-1920), рассматривавший религию как источник социальных перемен, мотивирующий и смыслополагающий фактор, характеризующий отношение людей к миру.

Первые религиоведческие кафедры возникли в Швейцарии – в Женевском университете (1873) и в Нидерландах – в Лейденском (1877) и в Амстердамском (1878) университетах. Одной из главных задач для ученых в то время было обоснование разграничения предметов теологии и науки о религии. Согласно взглядам голландских ученых **Корнелиуса Тиле** (1830-1902) и **Пьера Даниеля Шантепи де ла Соссе** (1848-1920), теология и религиоведение имеют частично совпадающие, но все же существенно различающиеся предметы исследования, разные цели и методы. Теология исследует преимущественно одну религию с апологетической точки зрения и имеет априорный (дедуктивный) характер, в то время как религиоведение изучает все известные религиозные системы и является эмпирическим знанием, основывающимся на принципе объективности.

К концу XIX в. религиоведение оформляется в Америке. Особой популярностью в США пользовались исследования религиозного феномена в области психологии религии. Одним из первых предпринял эмпирические исследования в области психологии религии **Дж. Стэнли Холл** (1844-1924), который для этого основал специальную лабораторию. Его ученики **Джемс Леуба** (1868-1946) и **Эдвин Старбэк**

(1866-1947) сформулировали основные принципы новой отрасли знания, определили предмет и методы исследования. Самым известным представителем психологии религии является **Уильям Джеймс** (1842-1910), опубликовавший свои лекции под названием «Многообразие религиозного опыта». В этом издании он предпринял попытку исследовать религию как личностное переживание, религиозный опыт.

Таким образом, можно утверждать, что в середине XIX в. сложилось религиоведческое сообщество, члены которого работали в русле единой научной парадигмы.

Возникнув в древности на пересечении ранней философии религии и истории, формируясь и развиваясь вместе с другими социальными науками (социологией, психологией, антропологией, лингвистикой, археологией, сравнительной мифологией, фольклористикой и другими отраслями знания), современное религиоведение – это комплексный междисциплинарный научный проект, исследующий религию, исходя из методологических принципов и теоретических парадигм различных гуманитарных наук.

В то же время религиоведение является самостоятельной отраслью знания, поскольку имеет свой предмет и объект исследования, цель и задачи изучения религиозного феномена.

Религиоведение – в широком и редко употребляемом смысле – это знания о религии, накопленные человечеством за всю историю его развития.

В узком и более распространенном смысле слова – религиоведение – это наука о религии (англ. *Religious Studies* – исследования религии).

Религиоведение с самого начала объявило своей главной целью не обоснование и защиту религии, а ее беспристрастное исследование с помощью методов научного познания.

Религиоведение изучает как исторические, так и современные религиозные системы; исследует процессы генезиса, модернизации, адаптации, трансформации и исчезновения религиозных феноменов. В рамках религиоведения изучаются различные элементы религии и их взаимосвязи: доктрина, культовая деятельность, ритуалы, типология религиозных организаций.

В своем развитии религиоведение прошло три этапа: *раннее религиоведение – вторая половина XIX в.- начало XX в.; классическое религиоведение – с начала XX в. до середины XX в.; современное религиоведение – с середины XX в. по настоящее время.*

На *первом этапе* был выделен предмет религиоведения, сформулированы цели и задачи, разработана методология изучения

религии, определены основные подходы к изучению религии и сформированы религиоведческие дисциплины: социология религии, психология религии, история религии, антропологические и этнологические концепции религии.

В рамках *классического религиоведения* происходит смена философских предпосылок в изучении религии: если ранее наука о религии развивалась в русле философского рационализма, то в первой половине XX в. приоритет стали отдавать философскому идеализму, субъективизму и иррационализму. Соответственно, характерной стала критика сложившейся ранее научной парадигмы, отказ от методов раннего религиоведения. В неприкосновенности остались лишь сравнительный метод изучения религии и метод классификации религиозных феноменов. Религиоведение стало трактоваться как пропедевтика к христианской теологии.

Для *современного религиоведения* характерно усиление рационалистических начал, отмежевание от теологии и философии религии, поиск и попытки формирования новой религиоведческой парадигмы.

В качестве *объекта* религиоведения выступают все существовавшие и существующие религии, а *предмет* исследования задается отдельными учеными, научными школами и направлениями. Тесное взаимодействие со смежными областями знания и возможность выбора предмета исследования привели к тому, что уже на раннем этапе существования религиоведения сформировались отдельные взаимосвязанные дисциплины: история религии, психология религии, социология религии.

Современное религиоведение включает пять научных дисциплин: *историю религии, социологию религии, антропологию религии, психологию религии и феноменологию религии.* К вышеназванным разделам следует отнести также общее религиоведение, чаще обозначаемое как *теория религии*.

Таким образом, ***религиоведение является комплексной научной дисциплиной, изучающей религию как социокультурный феномен***.

Представителей всех религиоведческих дисциплин объединяет использование научной методологии при изучении религиозного феномена. Формирование научной парадигмы исследования предполагает использование *методов компаративизма, классификации, эволюционизма, историзма, а также каузального, структурно-функционального анализа, типологического, феноменологического, герменевтического методов.*

Изложение религиоведческого знания предполагает следование принципам строгой объективности, рассмотрения религии в контексте развития духовной культуры, анализ мировоззренческих вопросов под углом зрения проблем бытия человека, общечеловеческих ценностей, анализ религиозного и нерелигиозного мировоззрений.

Вопросы для повторения

Когда появляется «наука о религии»?

Какова структура религиоведения?

Назовите препятствия и предпосылки возникновения научного изучения религии;

Кто из ученых является основоположником научного религиоведения?

Какие этапы можно выделить в развитии религиоведения?

II. РЕЛИГИЯ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

2.1. Проблема определения религиозного феномена

2.1.1.Этимология слова «религия»

Религия представляет собой неотъемлемый компонент человеческой истории на разных этапах ее развития. Это один из древнейших социальных институтов, выполняющих функцию упорядочения практической и духовной жизни человека и общества, вырабатывающих определенные стандарты социального поведения. Современное секуляризированное общество, ориентирующееся на светские традиции, не утратило связи с древнейшими духовными традициями.

В рамках обыденного сознания религия представляется как *вера в Бога или в богов*. Однако на концептуальном уровне нет единого мнения относительно дефиниции религии. Известный религиовед И.Н. Яблоков отмечает, что науке известно более 5000 религий. Следовательно, «бесконечное многообразие религиозных форм, языковые различия для выражения этих форм в разных культурах делают чрезвычайно трудной проблему поиска тех характеристик, которые позволили бы относить некоторые явления к религиозным» [8, с. 17].

Слово «религия» произошло от латинского *religio* - «благочестие», «святыня», «предмет культа». В древнем Риме оно употреблялось преимущественно для обозначения обязанностей человека по отношению к сверхъестественным силам или существам. Состав этих обязанностей указывал на богатый спектр значений термина *religio:* добросовестность, аккуратность, особое отношение к "священному",

благоговение, набожность, мнительность, благочестие, вера, страх, суеверие, долг, священнодействие и др.

Таким образом, термин *religio* в античной традиции означал языческий способ общения со сверхъестественными силами. Позже этот термин заимствуют христиане, которые пожертвовали ради *religio* иными библейскими терминами. Например, в ветхозаветной традиции использовалось слово *даат,* которое можно перевести как «познание, знание» законов или обычаев, связанных с религией; *эмуна* – это вера, (установка), которая, будучи однажды принятой, служит основанием для действия. В этом контексте *эмуна* означает доверие человека Богу, моральные обязательства и послушание.

Кроме того, в Ветхом Завете религия описана как *хождение перед Богом* (Быт 5:24, 6:9 - СП), *хождение в Истине* (Пс 25:3 - СП), *путь Божий* (Пс 24:4, 26:11, 50:15 - СП), *страх Божий* (Исх 1:17, Пс 110:10 - СП), *богопознание* (Ос 4:1, 6:6 - СП), *устав Закона Божия* (Чис 19:2 - СП), *служение Господу* (Исх 12:25-27 - СП) или *Завет* (Быт 9:8-17 - СП).

В Новом Завете используются понятия "*благочестие*" (Деян 3:12, Иак 1:26-27, 1 Тим 3:16 - СП), "*вероисповедание*" (Деян 26:5 - СП), "*служение Богу*" (Ин 16:2- СП). Однако уже Иероним Стридонский (V в.) при переводе Библии на латинский язык те слова, которые имели отношение к описанию сферы богообщения, стремился передавать привычным ему латинским *religio*. Так данный термин становится общеупотребительным во всём христианском мире.

Одна из наиболее известных гипотез происхождения термина *religio* принадлежит римскому философу и общественному деятелю Цицерону. Согласно Цицерону, *religio* происходит от *relegere* (перечитывать, вспоминать, возвращаться, идти назад, созерцать, а также собирать воедино, выделять из числа обыкновенных вещей, относиться к чему-либо с особым вниманием и почтением). В этом смысле религия (в отличие от суеверия) понимается как почитание официально признанных богов и усердное размышление (собирание в уме воедино) по поводу всего, что относится к почитанию богов.

Цицерон отделяет понятие «религия» от таких смежных терминов, как «благочестие», «вера», «культ», «суеверие» и именно в этой связи высказывает свою гипотезу об образовании слова religio. «Не только философы, но и предки наши делали различие между религией и суеверием. Ибо те, которые целыми днями молились и приносили жертвы, чтобы их дети пережили их, те были названы суеверными (superstitiosi)… А те, которые над всем, что относится к почитанию богов, усердно размышляли и как бы перечитывали (relegerent), были

названы религиозными», - пишет Цицерон в трактате «О природе богов» - II, 71 [2, с. 124]. Религия «состоит в благочестивом поклонении богам», «суеверие же основано «лишь на догадках» (О дивинации II, 147) [9, с. 297]. Цицерон характеризовал религию как богобоязненность, страх и почитание богов, тщательное обдумывание всего того, что имеет отношение к этому почитанию.

Вторая гипотеза связана с именем христианского апологета **Лактанция** (ок. 250 - 325), который полагал, что *religio* происходит от *religare* – «воссоединять, прикреплять» (*ligare* - вязать, соединять) путём присоединения приставки *re*, означающей возобновление, повторение, (в данном случае - восстановление связи с Богом посредством благочестия). Не соглашаясь с мнением Цицерона, он пишет в трактате «Семь книг божественных Установлений» (304-313) - одной из самых обширных христианских апологий: «Мы произведены на свет с тем условием, чтобы воздавать подобающую честь Богу, нас создавшему. К сему мы должны всегда стремиться и прибегать, и сими узами благочестия связаны мы (*religati sumus*) с Богом. Отсюда происходит и самое имя «религия», а не от слова *relegere*, как то истолковал Цицерон. Имя религии происходит от уз, соединяющих нас с Богом: чрез благочестие Он привязал (*religaverit*) нас к Себе с тем, чтобы мы служили Ему как Господу и повиновались Ему как Отцу» [10, с. 141]. Таким образом, согласно Лактанцию, сущность религии понимается именно как «связь», «союз», «завет» между человеком и создавшим его Богом.

По мнению французского лингвиста **Эмиля Бенвениста** (1902-1976), версия Цицерона отражает особенность употребления термина *religare* в античной культуре, в которой оно обозначало *состояние языческого благочестия, связанного с религиозным страхом.* Напротив, точка зрения Лактанция соответствует христианскому пониманию религии как *союза человека с Богом посредством благодати.*

Такое представление о религии было несвойственно древним римлянам, религиозность которых проявлялась, прежде всего, в тщательном соблюдении культовых предписаний и ритуалов, что объяснялось страхом перед богами, боязнью их гнева. Римский язычник не столько верил в богов и духов, сколько стремился разобраться в устройстве потустороннего мира, чтобы не нарушить правила общения с ним и тем самым обезопасить себя от негативного воздействия с его стороны. Для этого было достаточно соблюсти технику ритуала. Римляне не столько верят богам, сколько не доверяют им. В отличие от

христианской культуры, настроение, душевное состояние, вера в период античности играли малозначительную роль.

Религия для язычника сочетала пунктуальность с созерцательностью, формальную тщательность ("технологичность") с отстранённостью. Цицерон трактовал термин *religio* как *разрыв, расстояние, дистанцию между человеком и миром богов*. Для язычества характерно состояние богооставленности и отчуждения. Лактанций же смотрел на религию с точки зрения её *совершенства, её должного содержания*, поэтому и возводил происхождение слова *religio* не к "отступанию", а к движению навстречу, к "возобновлению связи".

Трактовка Лактанция свидетельствует о том, что при переходе от язычества к христианству изменилось само понимание религии и религиозности: страх, вызывающий отчуждение, перестал быть господствующим чувством по отношению к богам, уступив ведущее место чувству любви. Понятие страха Божия присутствует в теизме как необходимый, но не определяющий элемент религии (например, боязнь наказания со стороны Бога ограничивает произвол носителя социальной силы). В традиции теизма религиозный страх свидетельствует о реальности религиозного опыта. Христианин боится не мести богов, как язычник, но боится быть недостойным Божественной любви.

В других культурах первоначальные значения терминов, которыми обозначаются явления, соответствующие феномену, именуемому латинским *religio*, иные. В индуизме и буддизме используется санскритское слово *дхарма* (dharma) от арийского *dhar* (утверждать, поддерживать, защищать), которое можно перевести, как учение, добродетель, моральное качество, долг, справедливость, закон, образец, идеал, норму, истину, порядок мироздания и др. Чаще всего это понятие означает сумму правил, определяющих образ жизни на основании религиозных предписаний.

В индуизме есть санскритский термин *мокша* (moksa – высшая духовная цель, состоящая в полном и окончательном освобождении от страданий, от уз сансары.

В исламе используется понятие *дин* (араб. *din* - власть, подчинение, обычаи; безусловное подчинение Аллаху. Дин – это система ритуальной практики и божественный закон. Согласно мусульманскому вероучению, *дин* - это исполнение религиозных предписаний (ислам), вера (иман), и созерцание (ихсан).

В китайском языке для обозначения того, что в европейской культуре обозначается словом «религия», используется имя *сяо* —

учение, основа гуманности; конфуцианская концепция сыновней почтительности, уважения к родителям и к старшим вообще.

Обращение к этимологии слова «религия» помогло выяснить некоторые аспекты понимания происхождения данного слова и трансформации его первоначального смысла. Однако это лишь предварительный шаг к познанию сути определения религии. Опыт показывает, что сущность религии может быть познаваема двумя способами: а) путём сосредоточения на вопросе об источнике религии; б) путём интерпретации специфического характера (природы) религиозного отношения к этому источнику.

В качестве источника религии подразумевается объект религиозного отношения человека; характер религиозного отношения означает сущность отношений между человеком и источником религии как специфически религиозных отношений.

2.1.2.Типология определений религиозного феномена

Ныне насчитывают более 250 определений религии. Такое количество связано с неисчерпаемым многообразием смыслов религиозного феномена. В исторических проявлениях очень сложно выявить повторяющиеся и бесспорные признаки религии. «Очень жаль,- писал М. Элиаде,- что у нас нет более точного слова, чем «религия», для обозначения опыта священного. Разве не странно обозначать одним и тем же словом опыт Ближнего Востока, иудаизма, христианства, ислама, буддизма, конфуцианства и так называемых примитивных народов? Но искать новый термин поздно, и мы можем использовать понятие "религия", если будем помнить, что оно не обязательно предполагает веру в бога, богов или духов, но означает ОПЫТ СВЯЩЕННОГО и, следовательно, связано с идеями СУЩЕСТВОВАНИЯ, ЗНАЧЕНИЯ и ИСТИНЫ» [11, с. 45].

Существенно отличаются между собой не только теистические и нетеистические религии, но даже среди теистических религий есть значительные различия. Например, Церковь в христианстве не только относительно самостоятельный компонент социальной структуры, но и сакральное пространство; в то же время у мусульман нет церкви как посредника между верующими и Аллахом, поскольку нет духовенства как сословия, наделенного особой благодатью (имамы всего лишь «руководители молитвы», муллы – чтецы молитв и проповедей).

«*Объективная»* трудность в определении религии связана с попыткой отбора общезначимых критериев, характеризующих религиозный феномен. «*Субъективная*» - объясняется тем, что религия определяется позитивно религиозными людьми и негативно людьми

неверующими. Чаще всего исследователи видят основу религии в стремлении человека к единению с «предельной реальностью», следствием чего становится «опыт священного», религиозный опыт («личная встреча с Богом»). По мнению П.Тиллиха, «религия есть животворящий ток, внутренняя сила, предельный смысл всякой жизни» [12, с. 227-228], ибо «сакральное» …возбуждает, питает, вдохновляет всю реальность и все стороны существования». Религия в самом широком и фундаментальном смысле этого слова есть предельный интерес» [12-240].

Становление европейской культуры характеризуется противопоставлением основных постулатов религиозного и светского сознания, что привело к возникновению бесконечного множества дефиниций религии. Для того чтобы представить их в виде системы, следует классифицировать их на основании различных критериев. Прежде всего, различают определения **теологические** (вероучительные) и **философски**е, претендующие на раскрытие сущности религии.

Теологические рассматривают религию «изнутри», исходя из той модели, которую задает соответствующая религия и конфессия. В этом контексте формулировки могут варьироваться, но все они имеют общие моменты. Например, религия рассматривается как величина «sui generis» (особого рода), как связь человека с Богом, Абсолютом, Нуминозным (лат. *numen* - сила божества). По источнику и по сущности она «надмирна», «трансцендентна». В рамках этой традиции сформировались два подхода: с точки зрения крайнего супранатурализма и, с позиций исторической школы в теологии.

Супранатурализм исходит из признания того, что вера в сверхъестественное является результатом Откровения свыше; она основана на вере в существование сверхъестественного Абсолюта и в возможность общения с ним. Следовательно, «по наиболее древнему и принятому объяснению религия есть взаимоотношение между Богом и человеком» [13, с. 1949]; религия есть «исповедание личного, духовного, совершенного надмирового Начала — Бога» [14, с. 7-8]; В.С. Соловьев «религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом» [15, с. 5]; А.Ф. Лосев «*субстанциальное* самоутверждение личности в вечном бытии» [16, с. 483]; С.Н. Булгаков «опознание Бога и переживание связи с Богом» [17, с. 12]; А.В. Мень «преломление инобытия в сознании людей» [18, с. 10].

Определения религии в традиции исторической школы в теологии пытались преодолеть противоречие, связанное с восприятием религии как «первичного феномена», с учетом зависимости эволюции религии от

развития общества. Протестантский теолог и религиовед **Эрнст Трельч** (1865-1923) в своих работах «Историзм и его проблемы», «Социальные учения христианских церквей и групп» и др. пришел к выводу, что религия представляет собой одновременно и субъективное отношение к Богу, и объективную историческую реальность. Таким образом, исторический подход к религии сочетается у Э. Трельча с обоснованием априорного характера религиозных чувств и переживаний.

В дальнейшем в конфессиональном религиоведении развиваются две тенденции, характеризующие отношения религии и общества. Согласно первой (*разделяющей*), религия - качественно отличная от других сфера, поэтому сущность религии трансцендентна и вневременна. Согласно второй (*объединяющей*), - «религиозное» и «светское», «трансцендентное» и «имманентное» пересекаются: религия по сущности и по содержанию трансцендентна, но эта трансцендентность имманентна (лат. immanens – пребывающий внутри) внутренне присуща миру, обществу.

Так, протестантский теолог и философ **Рудольф Отто** (1869-1937) полагал, что религия – это «переживание святого» [19, с. 27], православный богослов и философ **П.А. Флоренский** (1882-1937) считал, что «…если онтологически религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то феноменологически - религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение» [20, с. 818].

По мнению русского философа А.Ф. Лосева, в основе религии и мифологии самоутверждение личности, но религия есть «*принципиальное* самоутверждение, утверждение себя в своей *последней основе*, в своих *исконных бытийственных корнях*», «*самоутверждение личности в вечности в в е ч н о с т и*», тогда как «миф есть разрисовка личности, …образ личности» [21, с. 483; 579].

Следовательно, религия теснее связана с душой, а не с внешним миром, хотя последний и не оставлен религией. Здесь важны такие факторы в осмыслении феномена религии, как рассмотрение ее природы с точки зрения «абсолютно духовной формы бытия» субстанциональной, вне системы символов, религиозных действий, религиозных организаций и социальных последствий.

Сторонники соединения религии и общества, полагают, что религиозные принципы реализуются «в мире» посредством идей и религиозных символов. Американский социолог П. Бергер полагает, что религия структурирует мир, упорядочивает его при помощи символов, ценностей, норм. «Религия, - пишет П. Бергер, - есть смелое предприятие человека создать священный Космос. Иначе говоря, религия есть космизация священным способом» [22, с. 26].

Философские дефиниции стремятся отыскать признаки религии «извне», нередко сознательно дистанцируют себя от какой бы то ни было религии и даже занимают по отношению к ней критическую позицию. Эти определения несут на себе печать исходных посылок того или иного философского направления — натурализма, антропологизма, материализма, философии жизни, экзистенциализма и пр.

Так, для **Фридриха Шлейермахера** (1768-1834) сущность религии не в мышлении и не в действии, а в переживании или созерцании бесконечного, чувстве зависимости от Бога (от бесконечного). **Иммануил Кант** (1724-1804) в сочинении «Религия в пределах только разума» выявляет сущность религии и находит ее в моральном образе мыслей, скрытом внутри, но выражающемся в соответствующем образе жизни. В этом смысле «религия есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей» [23, с. 224]. И. Кант разделяет моральную и богослужебную разновидности религии: моральная религия представляет собой постоянное стремление к добру, нравственный образ жизни; богослужебная – внешнее совершение ритуалов, пассивное послушание Богу.

В учении **Георга Вильгельма Фридриха Гегеля** (1770-1831) религия выступает в качестве предшествующей философии и еще не совершенной ступени развития Абсолютного Духа. Религия и философия схожи в том, что имеют один и тот же предмет - Абсолют. Но религия постигает Абсолют в форме представления, а философия – в форме понятия. Абсолют (Бог) есть все во всем, но лишь в чистом мышлении он выступает в форме, адекватной содержанию, поскольку лишь в форме понятия может быть постигнуто его актуально-бесконечное содержание. Поэтому «абсолютное знание», «самосознание Бога в человеке» происходит в философии, а не в религии.

В то же время религия, согласно Г.В. Гегелю, — дело государственной важности. Религиозный культ, по мнению Гегеля, закладывает основы государственной дисциплины. В отличие от просветителей, считавших религию обманом, Гегель видел в ней путь постижения истины. Это путь непростой и нелегкий. История религиозных верований, по Г.В. Гегелю, есть единый закономерный процесс рождения и гибели богов, в ходе которого Бог все больше очеловечивается, приближается к человеку, и в итоге — Бог и человек должны слиться воедино. В христианстве, которое Гегель считал абсолютной и бесконечной религией, и происходит, наконец, примирение Бога и человека, т. е. религия достигает самосознания.

Немецкий философ **Людвиг Фейербах** (1804-1872) вместо абсолютного идеализма Гегеля предложил концепцию, объединяющую натурализм и антропологизм. С точки зрения Л. Фейербаха, религия представляет собой проявление и развитие человеческой сущности. «Сущность и сознание религии, - пишет Л. Фейербах, - исчерпывается тем, что заключается в сущности человека, в его сознании и самосознании. У религии нет собственного, особого содержания» [24, с. 52]. Таким образом, основу религии составляет чувство зависимости человека от природы, общества; другими словами, религия рассматривается как воображение, фантазия человека. Из этого утверждения философа следует, что человек создает Бога по своему образу и подобию, а также то, что вера в Бога должна уступить место вере в человека.

С точки зрения К. Маркса и Ф. Энгельса, религия не имеет собственной истории, особой сущности и содержания. Религия является формой общественного сознания наряду с политикой, правом, искусством, а духовные процессы в обществе зависят от экономической структуры (базиса). Ф. Энгельс писал, что «всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, - отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [25, с. 328].

Поскольку религия является результатом человеческой фантазии, она имеет историческую (естественную) природу. Религия существует при определенных социальных условиях, имеющих преходящий характер. По мнению К. Маркса, религию порождают государство и общество, которые создают условия для возникновения превратного мировоззрения. И в этом случае религия - «всеобщее основание для утешения и оправдания» [26, с. 414].

Разделяют определения и **по базированию на данных тех или иных наук**. Таковы социологические, психологические, антропологические, феноменологические и иные определения.

Представители *социологии религии* полагают, что попытки объяснить религиозный феномен как некий субъективный опыт с позиций супранатурализма (апологетический взгляд) или как форму иррационального мышления (фантазию), использующую невежество простого народа, не отражают главной особенности религии, а именно – *религия является важнейшим измерением социальной жизни людей* и образует древнейший институт, выполняющий функцию упорядочения практической и духовной жизни человека и общества, вырабатывающий стандарты социального поведения.

Классические социологические теории религии были направлены на выявление социальных функций религии и установление ее структуры.

С точки зрения М. Вебера, религия определяется как социальная деятельность, на основе которой индивид и группа решают проблему «смысла», т. е. своего отношения к экзистенциальным проблемам бытия («вечным вопросам»). Определение религии М. Вебера, не выходит за пределы опыта, религия рассматривается как социальное поведение людей, доступное наблюдению. Таким образом, за пределами социологии религии остаются те определения, предпосылкой которых является признание некой «высшей силы», лежащей за пределами той действительности, к которой принадлежит сам человек.

По мнению Э. Дюркгейма, для того, чтобы постичь суть религиозного феномена, необходимо обратиться к примитивным верованиям, в которых еще можно обнаружить исходный материал, характеризующий религию как таковую. Э. Дюркгейм при построении своей теории опирался на эмпирически фиксируемые социальные факты (ритуал, миф). Он рассматривал религию как систему верований и практик, направленных к «священным вещам». Но «священное», по мнению социолога, имеет не сверхъестественный, а общественный характер. Священные предметы наделяются особым моральным авторитетом, а профанные – относятся к сфере личных эгоистических интересов и стремлений. Таким образом, дихотомия священного и мирского трансформируется в противоположность социального и индивидуального. «Священное» включает в себя объекты, которые признаны таковыми исходя из ценностей, признанных в обществе. Следовательно, «религия есть сплоченная система верований и практик, относящихся к священным, т.е. обособленным и запретным вещам; она объединяет всех людей, которые разделяют эти верования и действия» [27, с. 230-231]

По мнению немецкого социолога **Георга Зиммеля** (1858-1918), религия – это «форма наличного бытия», функция социальной жизни. Он полагал, что смысл религиозных потребностей – в стремлении восполнить несовершенство жизни, помочь достичь единства, счастья, справедливости. Перечисленные стремления сродни психологическим порывам и состояниям, но специфика религии в том, что она переносит точку единения в потусторонний мир: «Божество становится как бы трансцендентным местом сосредоточения групповых сил… между людьми существуют отношения, которые находят свое субстанциальное выражение в представлении о Божественном» [28, с. 601-602]. По мнению Г. Зиммеля, религия становится формой социальных связей благодаря удивительному сходству между отношением индивида к божеству и к социальной общности. Решающую роль здесь играет

чувство зависимости: человек чувствует свою привязанность к всеобщему, высшему, к тому, с чем он тождествен и от чего отличается. Таким образом, для Г. Зиммеля религия оказывается важнейшим фактором социального взаимодействия: общество является источником религиозной жизни, но и религиозные интересы влияют на сущность и структуру социальной группы.

Роберт Нилли Белла (р.1927) полагал, что «…религия не является всего лишь средством совладать с тоской и отчаянием. Скорее, она представляет собой символическую модель, формирующую человеческий опыт — как познавательный, так и эмоциональный» [29, с. 192].

По мнению **Джона Милтона Йингера** (р.1916) «Религия — это система верований и действий, посредством которых группа людей борется с высшими проблемами человеческой жизни. Я считаю целесообразным считать каждого человека религиозным так же, как мы считаем, что он говорит на каком-либо языке [30, с. 9-10].

Психологические концепции связывают природу религии с психическими индивидуальными или коллективными процессами, т.е. религия трактуется как психический феномен. Один из основателей психологии религии **Уильям Джеймс** (1842-1910) объяснял суть религии как «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности» [31, с. 40]. По мнению ученого, религия имеет эмоциональную, а не интеллектуальную природу; религиозность является результатом особенностей психики того или иного человека. В этом смысле чувства индивида являются источником религии, а богословские построения – логической интерпретацией того, что создала личность в своем индивидуальном религиозном опыте. Таким образом, У.Джеймс подчеркивал, что именно личная, субъективная область религии составляет объект преимущественного внимания психолога религии.

Считая невозможным дать строгую дефиницию религии из-за отсутствия единого для всех типов религиозности отличительного признака, У. Джеймс пытался раскрыть ее сущность через ряд характеристик. Так, религия представляет собой «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством» [31, с. 40]; переживания человека, «в которых он ощущает себя причастным к высшей правде» [31, с. 43]; «полное реагирование человека на жизнь», отличное «от случайного и частичного так же, как всепоглощающие переживания не похожи на привычные и обыденные» [31, с. 45].

Австрийский ученый **Зигмунд Фрейд** (1856-1939) применил разработанную им психоаналитическую концепцию к изучению культуры и религии. В основе его концепции находятся два тезиса: религия – это «общечеловеческий навязчивый невроз», а также средство спасения от индивидуального невроза [32, с. 53]. З. Фрейд разделяет основную идею У. Джеймса, согласно которой источник религии находится в самом человеке, в его внутреннем мире. Новый момент в определение религии З. Фрейдом в том, что он устанавливает связь между религией и субъективными влечениями, желаниями личности. Поскольку социальные нормы ограничивают произвол индивида, то религия выступает в качестве средства защиты индивида от враждебного ему социального начала.

Если, по мнению З. Фрейда, религия – это невроз, то с точки зрения **Карла Густава Юнга** (1875-1961) религия, наоборот, защищает человека от невроза. Вера в Бога необходима для психического здоровья. Вероучения различных религий, по К.Г. Юнгу, содержат архетипы – древнейшие изначальные типы, образы. Вечные образы в результате многовековой обработки бессознательным потрясают, очаровывают человека и общество, помогая сохранить психическое здоровье.

Основоположник гуманистического психоанализа **Эрих Фромм** (1900-1980) предлагал рассматривать религию не с точки зрения ее истинности или ложности, а с точки зрения гуманистического смысла. Критерий оценки религиозного заключается в том, способствует ли оно развитию человека и реализации его способностей или нет. Соответственно, все религии он разделял на *гуманистические* и *авторитарные*. Религию же он трактовал предельно широко - как «любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-либо группа людей и которая служит индивиду схемой ориентации и объектом поклонения» [33, с. 158].

Американский психолог **Гордон Олпорт** (1897-1967) в своей книге «Личность в психологии» предложил типологию религиозных личностей, на основании которой он выделил верующих людей с внешней и с внутренней религиозной ориентацией [34]. По его мнению, религия - это способ достижения жизненных целей (внешних по отношению к религии) и религия – это самостоятельная и конечная ценность.

С точки зрения представителя бихевиоризма, американского психолога **Фредерика Скиннера** (1904-1990), религия – это «социальная система усиления», которая управляет поведением человека.

Эффективность религиозного управления поведением держится на воображаемом контакте со сверхъестественным [35].

На смену психоаналитического и бихевиористского подходов приходит анализ религии в рамках решения проблемы осмысленности человеческой жизни как проблемы социокультурной. Психологический аспект этой проблемы разработан австрийским психологом **Виктором Франклом** (1905-1990) в учении о смысле жизни, в контексте которого предлагается осмысление сущности религии. По мнению В. Франкла, нахождение смысла – вопрос не познания, а призвания. Смысл не задан нам, мы не можем выбирать себе смысл, но мы можем выбрать себе призвание, деятельность, в рамках которой мы обретем смысл.

Религиозность, по мнению В. Франкла, означает поиск человеком смысла жизни, обращение к голосу совести. Соответственно, « …религия, … религиозная вера является в конечном счете верой в сверхсмысл, упованием на сверхсмысл. …я не могу смеяться по команде. Аналогичным образом обстоит дело с любовью и с верой: ими нельзя манипулировать. Это интенциональные феномены, которые возникают тогда, когда высвечивается адекватное им предметное содержание [36, с. 336].

На создание *антропологических концепций религии* повлияли идеи Ч. Дарвина об эволюционизме, изложенные им в книге «Происхождение видов» (1859). Основатель английской антропологической школы **Эдуард Тайлор** (1832-1917), считал, что религия постепенно развивалась от более простых форм к более сложным. В качестве исходной формы религии он называл анимизм (лат.anima - душа) – вера в душу и духов. Соответственно, религия, по мнению Э. Тайлора, это «вера в невидимые, бестелесные существа, оказывающие воздействие на человеческую жизнь» [37, с. 210].

Джеймс Фрэзер (1854-1941) считал, что человечество в своем интеллектуальном развитии прошло три стадии: магическую, религиозную и научную. В этом смысле религия – это «умилостивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни» [38, с. 54].

Эволюционистская парадигма в исследовании религии представлена концепцией религии **Эндрю Лэнга** (1844-1912), критиковавшего анимистическую теорию Э. Тайлора. По мнению Э. Лэнга, «идея Бога, даже в ее самых ранних формах, не может быть выведена из идеи духа, независимо от степени развития последней. Концепция Бога не нуждается, таким образом, в размышлениях по поводу видений и «призраков» [39, с. 48]. В то же время Э.

Лэнг не отрицал анимистические представления, однако полагал, что их источник - «сверхнормальные» переживания людей.

Под религией Э. Лэнг понимал «веру в существование Интеллекта или внечеловеческих Интеллектов, которые не зависят от материального механизма мозга и нервов и которые могут оказывать более или менее сильное влияние на судьбы людей и на природу вещей [39, с. 55-56].

Английский этнограф **Роберт Маретт** (1866-1943) разработал оригинальную концепцию религии, вошедшую в научный обиход под названием «динамизма» (сила). Он был сторонником теории преанимизма, согласно которой древнейшие верования строились не столько на анимистических представлениях, сколько на ощущении присутствия в мире сверхъестественной силы. Религия, по мнению ученого, это вера в существование сверхъестественной силы, оказывающей влияние на все стороны жизни. Воздействие сверхъестественной силы в архаическом сознании получило два измерения: позитивное – *мана* и негативное – *табу*. Р. Маретт предлагал считать понятия *мана* и *табу* «минимумом» определения религии, поскольку через эти понятия происходило формирование и становление религии.

В рамках антропологических концепций сущность религиозного феномена соотносилась с теориями мифа, ритуала, анализировалась в контексте когнитивных исследований. Немецкий философ **Эрнст Кассирер** (1874-1945), анализируя формы мифологического и религиозного мышления, приходит к выводу о тесной связи религии с мифологией, искусством, магией. Религия, по мнению Э. Кассирера, является прежде всего символической системой, главной функцией которой является моделирование мира.

Теории ритуала были сформулированы Э. Дюркгеймом (разделявшего ритуалы на отрицательные и положительные, приближающие к миру сакрального), французским этнологом А. фон Геннепом (описавшим ритуалы перехода, означавшие изменение социального статуса), английским антропологом В. Тернером (анализировавшего функциональный статус ритуала). Данные теории рассматривали религию как совокупность ритуальных правил и норм, закреплявших традицию и передававших информацию о важнейших ценностях общества.

В рамках антропологии религии сформировалось течение – когнитивное религиоведение, возвращающее исследование религии в русло объяснительных теорий, пытающихся объяснить сущность и генезис религии через особенности языка и мышления. В данном случае религия рассматривается как форма познавательной деятельности,

связанная с развитием сознания. Рассматривая религию как форму познавательной деятельности, инструмент приспособления или побочный продукт эволюции, когнитивное религиоведение возвращает научное изучение религии на почву объяснительных концепций, в противовес феноменологическим и герменевтическим интерпретациям.

Религия трактуется как социально-психологический и познавательный феномен. Религиозная символизация дает возможность многовариантной интерпретации религиозных символов. Следовательно, *религия определяется как способ восприятия, посредством которого конституируется религиозный мир, в котором наличному бытию придаётся сакральное содержание (смысл).* В этом контексте религия предстаёт как экзистенциальный диалог, а существование человека в религиозном пространстве становится символическим воплощением этого экзистенциального диалога в различных формах человеческого бытия.

Феноменологическое изучение религии предполагает понимание религии и выяснение ее сущности посредством анализа ее проявлений. В теоретических построениях классической феноменологии религии в качестве первоосновы или сущности всех религиозных феноменов выступал «нуминозный объект» (лат. numen – божественное волеизъявление, божество).

В научный оборот термин *нуминозное* был введен немецким теологом и религиоведом Р. Отто, который настаивал на иррациональной природе религии и ее автономности по отношению к социальным, этическим, эстетическим и иным внерелигиозным факторам. Согласно Р. Отто, в основании души существует априорное начало религиозности – особая настроенность духа, интуиция святого. Эту настроенность души Р. Отто и называл «нуминозным».

Представители феноменологии религии считали, что постижение сущности религии, их глубинных структур и значений возможно только путем их интуитивного схватывания. Религия, соответственно, рассматривается в качестве sui generis (реальности особого рода).

Начало формирования феноменологической методологии было связано с именем **Корнелиуса Тиле** (1830-1902), который полагал, что сущностью религии является преклонение «Под религией, - писал К.Тиле, - мы понимаем все те явления, которые от других (этических, эстетических, политических и им подобных) отличаются именно как религиозные, т.е. все то, в чем человек выражает свою веру в сверхъестественную силу и что он делает, чтобы поддержать свою связь

с ней. Практика колдовства и заклинаний сюда, строго говоря, не относится…» [40, с. 146].

Немецкий философ **Фридрих Хайлер** (1892-1967) полагал, что невозможно понять сущность религии, если трактовать ее как суеверие: «Религия является постижением предельной реальности… любое изучение религии является предельным анализом теологии, в том смысле, что оно связано не только с историческими или психологическими феноменами, но и также с опытом отношения к трансцендентной реальности [41, с. С.474].

По мнению **Густава Меншинга** (1901-1978), «…сущность религии есть встреча человека со святым, синтез священного ужаса и благоговения [42, с. 78].

В рамках неофеноменологии религии Жак Ваанденбург, стремясь преодолеть методологическую противоречивость и теоретическую ограниченность предшествующих феноменологических концепций, предлагает уделять главное внимание исследованию «интенций» и «субъективных влечений». По его мнению, любой религиозный феномен следует понимать прежде всего как «выражение» или «специфическое проявление» человеческих интенций (намерений, устремлений, идеалов, мечтаний, вдохновений и т.п.). Акцент в данном случае переносится с религиозных явлений на человеческое сознание и интенции, лежащие в основе религиозных явлений.

Ж. Ваандербург писал, что «одним из основных назначений науки о религии… является изучение религиозных интерпретаций, которые определенные группы людей придают событиям реальной жизни» [43, с. 130].

Субстанциальные и функциональные определения религии.

Субстанциальные определения пытаются охарактеризовать, сущность религии. В философском понимании субстанция – это сущность, то, что лежит в основе. Функциональные определения ставят своей задачей раскрытие функций религии.

Примером *субстанциального определения* может служить представленное во множестве модификаций определение религии как «веры в сверхъестественное» (Э.Тайлор «религия – это вера в сверхъестественное», Э. Дюркгейм «религия есть система верований и практик, относящимся к священным вещам, разделяемым группой», П. Бергер «священный космос», С.Н. Трубецкой «организованное поклонение высшим силам», Д. Юм «вид философии», М. Мюллер «способность ума…, дающая человеку возможность постигать Бесконечное под различными именами и в разнообразных формах», С.Н.

Булгаков «переживание трансцендентного», К. Гиртц «система символов», М. Бубер «жизнь перед лицом Бога» и т.п.).

Однако субстанциальные определения связаны с определенными трудностями. Подобного рода определения рассматривают религию как отношение человека к особой «субстанции», «священному», которое может называться по-разному: «священные вещи», «священный космос», «сверхъестественная реальность», «Бог» и др. Трудность связана с пониманием природы «священного». Предлагаемая в качестве основы определения религии дихотомия «священное»/«профанное» не совпадает с дихотомией «естественное/сверхъестественное», «имманентное/трансцендентное». Например, законы Конституции являются священными, но не сверхъестественными.

Следовательно, субстанциальные определения религии оказываются убедительными, когда речь идет о традиционных формах религии. Но трудности возникают, когда необходимо анализировать формы нетрадиционной религиозности. В этих случаях субстанциальные определения не позволяют трактовать религию в ее специфике.

Функциональные определения религии должны выявить не столько основания религии, что позволит определить специфику каждой конкретной религии, сколько универсальные, присущие всем религиям структуры и функции. В конечном итоге определить не то, что отличает зороастризм от христианства, а то, что в них одинаково. Например, Э.Дюркгейм определяет религию как «единую систему верований и действий, относящихся к священным, т.е. к отделенным, запрещенным вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен» [44, с. 230-231].

Данное определение находится в границах научной обоснованности, поскольку специфика религии заключается не в том, существует ли в действительности «священное», а в том, религия способствует солидаризации людей в пределах социальных общностей, групп.

Интегративную функцию религиозных верований и обрядов английский антрополог **Альфред Реджинальд Рэдклифф-Браун** (1881-1955) трактовал как воздействие «моральной силы» религии на индивидуальное сознание, формирующее в нем чувство коллективной солидарности. Религия способна придавать объекту безусловную («ритуальную») значимость, тем самым она выполняет функцию социального контроля, поддерживая социальную интеграцию и стабильность.

В работе «Магия, наука и религия» английский ученый **Бронислав Каспер Малиновский** (1884-1942) показывает, что во всех обществах

религия выполняет прежде всего функции интеграции и социализации. Он писал: «…в любом типе цивилизаций любой обычай, материальный объект, идея и верования выполняют некоторую *жизненную* функцию, решают некоторую задачу, представляют собой *необходимую часть* внутри действующего целого» [45, с. 395]. Следовательно, религия рассматривается как гармонизирующий механизм культуры.

Американский социолог Дж.М. Йингер определяет религию как систему верований и практик, с помощью которых та или иная группа людей справляется с «последними», «конечными» проблемами жизни (смерть, болезнь, страдание, вина, смысл жизни). Такой подход, выводящий религию из антропологической природы человека, приводит Дж.М. Йингера к выводу о вечности религии, ее присутствии в сознании любого человека.

Толкотт Парсонс (1902-1979) предлагает определение религии в рамках системного функционализма, согласно которому религия трактуется как феномен человеческой жизни в целом (а не только как религиозный феномен), а также как важнейшая составляющая таких систем, конституирующих человеческую жизнь, как личность, общество и культура. «Религия, - согласно Т. Парсонсу, - выступает как система верований, «не-эмпирическая и ценностная», в отличие от науки, «эмпирической и неценностной». Им противостоят идеология как «эмпирическая и ценностная» и философия как «не-эмпирическая и не-ценностная» системы взглядов [46, с. 51] .Следовательно, религия - это особый феномен, объединяющий культурную, социальную и личностную системы в осмысленное целое. Таким образом, религия укрепляет стабильность социальной системы и способствует ее изменению.

Американский и немецкий социологи **Питер Людвиг Бергер** (р.1929) и **Томас Лукман** (р.1927) полагают, что религия выполняет функцию космизации социального порядка «священным» способом. «Религия, — пишет П. Бергер, — есть смелое предприятие человека создать священный Космос. Иначе говоря, религия есть космизация священным способом. Священным мы считаем нуминозную, возбуждающую страх могущественность, которую человек переживает иначе, чем самого себя и все же — как с ним связанную, и верит, что она хозяйничает в определенных объектах опыта». Интерпретируя религию под углом зрения различия «священного» и «профанного», П .Бергер констатирует и другую противоположность: священное — хаотичное: «Все номические конструкции предназначены для того, чтобы держать в поле зрения этот страх. Но только священный Космос есть абсолютно

высшая точка этой человеческой конструкции. Он в буквальном смысле ее апофеоз» [47, с. 17]. На протяжении долгих лет религия играла определяющую роль в конструировании человеком социальной реальности и была наиболее эффективным средством «легитимации», т.е. объяснения и оправдания социального порядка.

Таким образом, функциональная интерпретация исходит из того, что понять религию можно на пути описания ее функций, выявления «специфической функции».

Бихевиористские определения «первичным» в религии считают ритуал. Фредерик Скиннер провозглашает принципиальный отказ от рассмотрения каких бы то ни было субъективных факторов. Это обусловлено двумя предпосылками: во-первых, субъективные факторы могут быть выявлены только с привлечением методов интроспекции, которые не являются строго научными с точки зрения позитивистской методологии; во-вторых, поведение, будучи фактором адаптации к среде, должно полностью объясняться исключительно внешними причинами и может быть целиком и полностью проконтролировано и направлено ими.

Таким образом, по мнению Ф. Скиннера, религия – это «социальная система усиления», которая управляет поведением человека.

Оксфордский словарь определяет религию как «признание человеком некоей высшей силы, управляющей его судьбой и требующей послушания, почитания и поклонения» [48, с. 11].

Можно различать **определения, выделяемые по главным способам и методам, используемым исследователями.** Тогда определения предстают как *дескритивные* (через перечисление эмпирических признаков). Например, «религия — мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение, определяемое верой в существование Бога, божества; чувство связанности, зависимости и долженствования по отношению к тайной силе, дающей опору и достойной поклонения [49, с. 391].

Генетические - через выявление факторов «порождения» и «воспроизводства», например, определение А.Уайтхеда: «… религия есть переход от God the void (Бог-пустота) к God the enemy (Бог-враг), а от него — к God the companion (Бог-товарищ) [50, с. 361-362]. О.Пфлейдерер: «…религия — не только источник и сильнейший стимул нравственности, но также ее венец и исполнение. Она превращает несовершенное земное создание во что-то целостное, она возвышает нас к вечности, вырывая из страдания и борьбы бытия, подчиненного времени» [51, с. 134].

Семантические - путем указания на знаковые выражения и значения. Например, «религия есть организация жизни вокруг глубочайших проникновений опыта, разнящихся по форме, полноте и ясности и созвучных с окружающей культурой» [52, с. 286]; «религия является особым типом духовно-практической деятельности, в ходе которой познание и практическое освоение мира осуществляются способом, основанным на представлении о решающем влиянии потусторонних сил (связей и отношений) на повседневную жизнь людей» [53, с. 461]; «…религия относится к формам общественного сознания, т.е. представляет собой один из способов отражения человечеством общественного бытия..) [54, с. 16].

Религия представляет собой не просто разновидность взаимоотношений и действий людей, некоторое функционирующее образование, форму общественного или индивидуального сознания, но и является одной из сфер духовной жизни общества, социальных групп, индивида; религия выступает в качестве способа практически-духовного освоения мира. В этом смысле она представляет собой: 1) один из компонентов духовной сферы общества; 2) общественную подсистему (социальный институт); 3) специфический тип мировоззрения и мироощущения; 4) способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения; 5) совокупность нравственных норм и ритуальных практик; 6) феномен культуры.

Названные аспекты формируют «многомерный континуум», внутри которого осуществляется синтез различных определений; на пересечении указанных «плоскостей» завязываются понятийные узлы, воссоздающие данное явление с разных его сторон.

Однако наиболее существенная черта религии заключается в ее соотнесенности с конечными условиями человеческого существования. Именно этот смыслообразующий компонент религии дает основание рассматривать ее в качестве центрального компонента культурной системы, ибо проблема решения смысла «конечных условий человеческого существования» встает перед любым обществом на любой ступени его развития, независимо от типа общественного устройства.

В качестве определений религиозного феномена, получивших наиболее широкое распространение, следует выделить следующие:

1. **Религия** – это одна из сфер духовной и практической жизни людей, состоящая из следующих элементов: 1) религиозное сознание; 2) культ религиозный; 3) религиозные организации [55, с. 872];
2. **Религия** – это набор символических форм и действий, которые соотносят человека с конечными условиями существования [29, с. 193];

3. Религия — мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение, определяемое верой в существование Бога, божества; чувство связанности, зависимости и долженствования по отношению к тайной силе, дающей опору и достойной поклонения [49, с. 391];

4. Религия - это особый тип духовно-практической деятельности, в ходе которой познание и практическое освоение мира осуществляются способом, основанным на представлении о решающем влиянии потусторонних сил (связей и отношений) на повседневную жизнь людей [57, с. 168];

5. Религия – мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее им поведение и специфические действия (культ), основанные на вере в сверхъестественное [58, с. 3].

2.1.3. Основные подходы к изучению религии

На основании достаточно большого количества примеров определения религиозного феномена можно сделать вывод, что существуют три основные подхода к изучению религии: богословский (конфессиональный), философский (критический) и научный (религиоведческий).

Богословский подход ориентирует на понимание религии «изнутри», т.е. исходя из собственного религиозного опыта, из позиций самой религии. Истинность вероучения несомненна, поэтому такой подход называют апологетическим (апология – защитная речь, оправдание, заступничество), предполагающим самозащиту религиозных догм от обвинений и критики посредством рационалистической аргументации.

Для богословского подхода характерно истолкование религии как особого, сверхприродного явления, результата сверхъестественной связи человека и Бога. Религия получает надприродный, надчеловеческий и надобщественный статус. С точки зрения богослова **Александра Владимировича Меня** (1935-1990), религия есть ответ человека на проявление Божественной сущности: «Религия есть преломление Бытия в сознании людей, но весь вопрос в том, как понимать само это Бытие. Материализм сводит его к неразумной природе, религия же видит в его основе сокровенную Божественную Сущность и осознает себя как ответ на проявление этой Сущности» [18, с. 10]. Религия – это сила, связывающая миры: мир тварный и мир Божественного Духа. Связь эта осуществляется посредством религиозного опыта – особого вида духовного познания, свидетельствующего, по мнению богослова, о

чувстве реального присутствия во Вселенной Высшего начала, которое направляет и делает осмысленным как существование Вселенной, так и существование отдельного человека.

Конечная цель богословского подхода к изучению религии – защита и оправдание религиозного вероучения, доказательство непреходящей ценности религии для каждого человека.

Философский подход основан на философской методологии и предполагает выход за пределы опытного постижения религии, ориентирует на критический анализ религии. Философский подход неотъемлем от логико-теоретических и эмпирических научных критериев истинности. Философской методологии присущ универсализм и субстанционализм, т. е. философия стремится объяснить все явления и процессы, исходя из всеобщих принципов и законов, пытается определить сущность вещей, явлений и процессов.

Философия, в отличие от богословия, не принимает на веру религиозные положения, а ставит их истинность под сомнение. В процессе философских рассуждений не выдержавшие проверку на истинность положения исключаются, а в фундаменте остаются те положения, чья истинность доказана и обоснована.

Философский подход включает множество школ, течений, взглядов и направлений. Поэтому часто в нем выделяют как минимум две точки зрения, отражающие крайние взгляды на поставленную проблему – *атеистический* и *религиозно-философский* полюсы. Религиозная философия достаточно близка позиции богословия. Отличие заключается в том, что богословы рассматривают свои положения как данность (Бог существует; мир создан Богом и др.) и не подвергают их сомнениям, а традиция религиозной философии представляет свои положения как результат критического анализа; как вывод, вытекающий из предшествовавших ему рассуждений, основанных на философской методологии.

В XVII-XVIII вв. зарождается философия религии, в которой также преобладает позитивная тенденция в отношении оценки роли религии в жизни человека и общества. Но истолкование религии выходит за рамки того или иного направления религии. Происхождение религии и ее влияние на человеческую жизнь в философии религии объясняется не через Откровение Бога, а выводится на основе абстрактно-логических схем. В качестве примера можно привести традиции деизма и пантеизма: деизм истолковывает Бога как Высший Разум, а пантеизм растворяет Бога в природе и культуре.

В рамках атеизма происходит последовательное отрицание религии. Л. Фейербах связывал возникновение религии с беспомощностью и невежеством человека, его полной зависимостью от стихийных сил природы: «Основу религии составляет чувство зависимости человека; в первоначальном смысле природа и есть предмет этого чувства зависимости, то, от чего человек зависит и чувствует себя зависимым» [59, с. 421].

По мнению представителей материалистической философии К.Маркса и Ф.Энгельса, «у религии нет собственной не от мира сего сущности», она формируется как ответ на ситуацию несвободы человека и потребность в преодолении господствующих над ним сил. В результате, не имея возможностей преобразования ситуации, человек создает иллюзорный мир К.Маркс полагал, что «религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял» [60, с. 414]. Эту же точку зрения разделял Ф.Энгельс: «…всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [61, с. 328]. Следовательно, религия не имеет исторической природы, она является порождением не вечных, а преходящих социальных условий.

Научный подход в изучении религии сформировался в конце XIX в. в контексте науки о религии, которая ставит своей задачей беспристрастное, объективное изучение религиозного феномена. Исследование религии в рамках научного подхода опирается на эмпирический материал, тщательно собирает, накапливает фактические данные о религии и анализирует их с помощью методов, присущих научному мышлению. Соответственно, религия рассматривается как составная часть культуры. Религиоведческий подход включает множество различных, в первую очередь, с точки зрения методологических позиций авторов, концепций и теорий. Религия как предмет научного анализа включается в общую картину мира, в число явлений, постигаемых рационально. Для научного подхода характерны опора на эмпирические данные (факты); рациональные методы их интерпретации; рассмотрение религии в контексте всемирной истории (принцип историзма).

Научный подход в исследовании религии отличается от философского подхода. Это различие состоит как в предметной сфере, так и в методах исследования. Предметной сферой философии является исследование действительности под углом зрения решения

мировоззренческих проблем. Для философов наиболее существенным является то, как решается проблема устройства мироздания; существует ли сверхчувственная реальность, которая управляет мирозданием; если сверхчувственная реальность имеет объективное существование, как мы можем знать о ней; каким образом открывается нам сверхчувственный мир.

Наука о религии не ставит своей целью изучение объекта веры: сверхъестественной реальности, Абсолюта, Бога. Научное религиоведение изучает особенности отношения человека к той реальности, которую он считает сверхъестественной. Религия изучается как одна из сторон общественной жизни, в ее взаимосвязях и взаимодействии с другими областями этой жизни, условия возникновения религии, религиозные ценности, нормы, образцы поведения, функциональный статус религии в обществе.

Отличие философского и научного подходов в исследовании религии связано и с методологической сферой. Философия не проводит эмпирические исследования действительности, а опирается на умозрительные установки, которые формируются на основе цепочки логических рассуждений. Научный подход опирается на эмпирический материал, фактические данные.

Предпосылкой появления научного подхода стало знакомство европейцев с культурой и религией других народов мира, что предполагает сравнительный анализ в изучении религии.

О необходимости создания самостоятельной науки о религии одним из первых заговорил немецко-английский филолог-компаративист, востоковед **Фридрих Макс Мюллер** (1823-1900). М. Мюллер использовал в своих исследованиях религии принцип историзма и сравнительно-исторический метод; он ввел в употребление термин «сравнительное религиоведение». Компаративный метод исследования религии, по мнению ученого, «изменит многие устоявшиеся взгляды на происхождение, характер, развитие и упадок религий мира» [62, с. 40]. Вспоминая парадокс Гете: «Кто знает один язык, тот не знает ни одного», М. Мюллер относил его и к религии, поскольку утверждал: «Кто знает одну религию, тот не знает ни одной».

Существующие в рамках религиоведческого подхода теории чаще всего классифицируются согласно тем научным дисциплинам, на которые они опираются: социологические, психологические, этнологические, лингвистические концепции религии.

Общим признаком научных концепций религии является стремление к непредвзятому изучению религии как сложнейшего социокультурного

феномена, существенным образом влияющего как на жизнь отдельного человека, так и общества.

Вопросы для повторения

Какова этимология слова «религия»?

Назовите основные типы определений религии;

В чем специфика сущностного и функционального определений религии?

Приведите примеры определений религии, базирующихся на данных тех или иных наук.

2.2. Структура религии

Религия – явление комплексное, поэтому в структурном отношении религия включает несколько элементов. Можно предложить два наиболее распространенных варианта структуры религии.

Вариант 1. Религия включает следующие элементы: *мистика, догматика, культ*.

Мистика находится в фундаменте религии. У истоков самых разных религий имело место событие, которое потом назовут «просветление», «озарение», «открывшаяся истина», «голос с небес» и т.п. Основатель религии (пророк, религиозный лидер) будет трактовать это событие как общение с Богом. В контексте религиозного сознания признается наличие двух путей приближения к сверхъестественному Абсолюту: путь религиозного рационализма, т. е. теоретическое учение о Боге, или теология; и иррациональное постижение Бога на основе личного сверхчувственного и сверхлогического знания, т. е. путь мистики.

Мистика (греч. μυστικός — «скрытый», «тайный») – вера в возможность непосредственного духовного общения человека с таинственными метафизическими силами посредством особых человеческих способностей, выходящих за пределы естественного. Мистическая традиция ориентирована на формирование религиозного опыта. Мистика иррациональна, поэтому религиозный опыт невыразим в словесной форме, т. е. невербализуем. О таком знании писал христианский мыслитель V-нач. VI вв. Псевдо-Дионисий Ареопагит: «Мы погружаемся во мрак, который выше ума, и здесь мы обретаем уже не краткословие, а полную бессловесность» [63, с. 145].

Мистическому переживанию характерно ощущение выхода за пределы слова, трансформация общепринятых в теории познания «субъект-объектных» (S-O) отношений в «субъект-субъектные» (S-S), поскольку восприятие Бога в качестве объекта познания неприемлемо для глубоко верующего человека. Мистик ищет иные способы передачи

полученной, пережитой информации. Простой и ясной речи мистик предпочитает метафору, парадокс, иносказание, размытые границы категорий, недоговоренность. Средствами выражения религиозного опыта могут быть графические символы (мандала), звуки (выкрики, заговоры, глоссолалия), изображения (иконы), музыка (кружение дервишей в суфизме), поведенческие акты (смех, судороги, рыдания). Поскольку мистика формируется на коммуникативной основе как диалог человека и Бога, то центральным моментом мистического процесса будет обретенное в религиозном опыте знание, трактуемое как Откровение.

Откровение, полученное свыше, кладется в основу вероучительных принципов определенной религиозной общины, которая рассматривает себя в качестве хранительницы «истинного знания». Однако с течением времени возникает необходимость зафиксировать полученное в результате религиозного опыта знание в виде четко сформулированных и зафиксированных в священных книгах догм. Возникает *догматика* – религиозное учение, представленное в виде систематизированных концепций. Догма – термин, заимствованный христианами из античной философии и римского права. Первоначально он означал государственный закон, приказ. Но уже в период патристики (II-V вв.) догмой стали называть данные в Откровении божественные истины, отличные от индивидуального мнения (теологумен), вероучительные определения. Впоследствии главные догмы начинают обозначать как Символ веры – краткое изложение основных вероучительных положений конкретной религиозной традиции. В христианстве существуют, например, *христологические, мариологические, сотериологические, хамартиологические* и иные догматы. Догматы – это истины, принимаемые на веру и не требующие доказательств.

Главным видом религиозной деятельности является религиозный культ. Его содержание, значение и символика производны от доктринальных положений, догматов религии. *Культ* (лат. cultus – возделывание, уход, почитание) – это поведенческое воплощение веры. Разновидностями культовой деятельности являются богослужение, молитва, таинство, жертвоприношение, ритуальные пляски, пост, паломничество и др. Предметом культовой деятельности становятся различные явления и силы, осознаваемые в форме религиозных образов, например, растения, горы, реки, животные, небесные тела, духи, антропо- или зооморфные божества, персонифицированный сверхъестественный Бог. Субъектом культовой деятельности может быть как отдельный верующий, так и религиозная группа. К средствам культовой деятельности относятся культовые здания, религиозное

искусство (например, иконопись), культовые предметы (свечи, облачение священнослужителей, четки). Результатом культовой деятельности является усиление веры, снятие стресса, катарсис (очищение души).

Вариант 2. Элементами религии выступают: *религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозные отношения, религиозные организации*.

В религиозной традиции *сознание* человека рассматривается как проявление в человеке искры божественного разума. Религиозные философы обращают внимание на внутреннюю напряженность и противоречивость душевной жизни человека, так как цель и смысл познавательной деятельности человека задается не материальными потребностями, а потребностями «спасения души». Поэтому результатом познавательных усилий человека признается не знание объективного мира, а познание трансцендентного Бога. Поскольку человек – производное, зависимое от Бога существо, то в своей познавательной деятельности он должен надеяться на помощь Бога. Следовательно, цель познания – «богоуподобление» (возвращение человеком утраченного в результате грехопадения подобия Божьего), а условием этого является вера.

Особая напряженность и противоречивость душевной жизни религиозного человека связана с тем, что сознание верующего направлено и на объективный (посюсторонний) мир с его «житейской мудростью», и на мир небесный, духовный, божественный. Но «мудрость мира сего» и духовные истины оказываются несовместимыми в сознании одного и того же человека: «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (I Кор. 3:28 - СП). Эти две реальности – человек как природное существо и как образ Божий – пересекаются в человеке, подсказывают ему несовместимые друг с другом мотивы и поступки. Жизнь верующего наполнена внутренним драматизмом и напряжением: «Никто не может служить двум господам: ибо, или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом не радеть. Нельзя служить Богу и Мамоне» (Мф 6:24 - СП).

Специфика религиозного сознания проявляется в том, что оно предполагает наличие религиозной веры в существование сверхъестественной сферы. В данном контексте *религиозная вера* – это особая познавательно-мировоззренческая установка, позиция субъекта; особое состояние психики, выражающееся в твердой убежденности, несомненном доверии, надежде. Вера имеет глубинные эмоционально волевые основания и является психологически первичной по отношению к дискурсивному мышлению: «Если не уверуете, не

уразумеете» («Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены» Ис. 7:9 - СП). Вера выступает в качестве стимула решимости человека, его активности. В ценностном отношении религиозная вера оказывается выше разума, так с ее помощью происходит познание Бога («верою познаем» Евр. 11:3 - СП). В то же время разум тоже является богодарованной способностью человека, так как при помощи разума происходит познание естественного мира, который, с точки зрения религиозного сознания, является результатом творения Бога.

Важнейшими компонентами религиозного сознания являются *религиозная идеология* (концептуализированный уровень) и *религиозная психология* (обыденный уровень). Религиозная идеология – это система понятий, идей, принципов, аргументаций, концепций, разработкой которых занимаются служители культа. Отличительными чертами религиозной идеологии являются целенаправленность (формирование специфического религиозного мировоззрения), концептуализированность, системность (проявляется в иерархичности, многоуровневости элементов), формирование особой категории ее носителей – служителей культа.

В состав религиозной идеологии входят: богословие (теология) – систематизированное изложение вероучения, основной задачей которого является обоснование истинности и необходимости вероучения; религиозные концепции экономики, политики, права, морали, искусства (церковное право, нравственное богословие); религиозная философия (неотомизм, религиозный экзистенциализм, христианская антропология и др.).

Религиозная психология – это совокупность несистематизированных представлений, идей, взглядов, образов, чувств, переживаний, настроений, через призму которых верующий оценивает окружающий мир и собственное бытие. Религиозная психология представляет собой эмоциональное отношение верующего к сверхъестественным образам и предметам. Религиозные переживания связаны с религиозными представлениями. Религиозная психология ориентирует на мироощущение, поскольку восприятие религиозных образов и идей сопровождается эмоциональной, оценочной реакцией.

Интегрирующим элементом религиозной идеологии и религиозной психологии является *вероучение*, представляющее собой системное изложение догм, обосновывающих истинность религиозного мировоззрения. На основе вероучения формируется религиозная картина мира, дающая представление о Боге, мире, человеке.

Вторая составляющая религии - *религиозная деятельность* – бывает двух видов: культовая и внекультовая. Целью культовой религиозной деятельности является осуществление действий, направленных на почитание Бога. Религиозный культ базируется на вере в наличие между

человеком и объектом его веры возможности установления определенных взаимоотношений. Культ предписывает совершение ритуалов, которые должны помочь верующему ощутить глубинную связь миром человеческим и миром божественным. Во время совершения культовых действий разобщенность двух миров исчезает. Религиозные ритуалы – это исторически устойчивые, типовые модели поведения верующих, поддерживающие преемственность, традиционность культовой деятельности. Они играют важную роль в социализации индивидов. К культовой деятельности относят богослужение (литургия, месса), жертвоприношение, молитву, религиозные праздники, посты, таинства и т.п.

Существенным элементом культа и формой религиозного общения, выраженного во внутренней или звучащей речи, является *молитва*. Посредством молитвы осуществляется коммуникация человека с сакральным. Молитва может быть индивидуальной или групповой. Это действо всегда связано с ощущением присутствия священного начала в посюсторонней действительности. Выделяют различные типы молитв: прошение (о здоровье, удаче), исповедь (признание своей греховности перед Богом), заступничество, хвала (гимны, псалмы), благодарение, восхищение. Молитва наиболее четко передает сущность религии. В исламе Коран называют «книгой молитв», а библейская Псалтирь расценивается как собрание молитв, отражающих размышления о вере, Боге. «Исповедь» Августина Блаженного (354-430) представляет собой развернутую молитву.

В римском праве *таинство* (лат. sacramentum) – правовая санкция, посредством которой человек передавал свою жизнь и собственность во власть сверхъестественных сил. Позже таинство стало обозначать клятву верности, которую приносили воины в священном месте. В христианстве таинство – сакральная мистерия, низводящая в мир божественную энергию (согласно Августину, таинство – «видимая форма невидимой благодати»). В отличие от обрядов (освящения воды, погребения умерших), которые имеют церковное происхождение, христианские таинства считаются установленными Иисусом Христом.

Внекультовая религиозная деятельность бывает *практическая и духовная*. Духовная внекультовая деятельность включает сочинение богословских произведений, разработку религиозных идей. Практическая внекультовая деятельность: производство средств религиозного культа, миссионерство, преподавание богословских дисциплин, управленческая деятельность в религиозных организациях.

Религиозные отношения представляют собой разновидность общественных отношений, которые определяются религиозным

сознанием и находят выражение в религиозной деятельности. Субъектами религиозных отношений являются верующие, религиозные организации. Религиозные отношения, как правило, подразделяют на внутрицерковные (внутриконфессиональные), межцерковные (межконфессиональные), внецерковные (церковно-государственные).

Религиозные организации – это объединения на основе общности верований и обрядов верующих, принадлежащих к одной конфессии (лат. confessio - исповедание). Религиозная организация выполняет ряд функций: культовую, идеологическую, регулятивную. Религиозная организация обеспечивает сохранение и трансляцию вероучения, расширяет сферу влияния религиозных идей, обеспечивает религии определенное место в социуме.

На ранних стадиях развития общества религиозных организаций не было, а культовые действия мог осуществлять любой член общины. По мере усложнения культовой деятельности стали появляться профессиональные служители культа: шаманы, маги, колдуны, которые образовали особую социальную группу. На определенном этапе появляются жреческие союзы, корпорации. Однако это еще не означало создание религиозной организации как отдельной социальной структуры. В данных объединениях пока только происходило разделение обязанностей и труда между членами союзов, объединений, делегирование ответственности.

Серьезный толчок в образовании специфических религиозных организаций могла дать миграция. Государство в древности никак не поддерживало деятельность в этой сфере, так что последователи того или иного культа должны были сами изыскивать для его поддержания время и деньги. Это приводило к появлению объединения для обеспечения религиозных потребностей. Наибольшую значимость религиозные организации имеют в христианстве, которое восприняло устройство античного объединения, предъявив одновременно эксклюзивные требования своим членам и при этом отказалось от образования группы на национальной основе. В качестве отдельной социальной структуры в христианстве появляется Церковь.

Члены ранней христианской общины изначально объединялись на основе схожей трактовки религиозного опыта. Однако постепенно они начинали осознавать, что для ее сохранения недостаточно одной лишь веры. После ухода основателя обязательно возникнет вопрос, как сохранить и передать следующим поколениям их религиозное достояние. Другая проблема связана с разночтением и разным толкованием вероучительных идей. Для того чтобы сохранить общину, формируется

служебная иерархия (духовенство), возникает традиция священных текстов, фиксирующих Откровение. Таинство Откровения облекается в форму понятий, возникает строго фиксированное вероисповедание. Появляются, с одном стороны, догма как признанная норма религиозного учения, с другой – отдельные конфессии.

Организованная религия предполагает формирование *церкви*, представляющей собой сравнительно широкое объединение верующих. Принадлежность к церкви определяется, как правило, традицией. Церковь предъявляет умеренные требования к своим членам: в церкви отсутствует строгий контроль, последователи анонимны. Церковь имеет строгую иерархию, централизованное управление, большое количество последователей.

Церковь, объявляя себя «священным институтом», претендует на непогрешимость в качестве авторитета в вопросах вероучения. На определенном этапе от церкви отделяется группа верующих, которые образуют *секту*. Секта – это отколовшаяся от основного вероисповедания группа верующих, придерживающихся особых взглядов на толкование догматов, обрядов. Признаками секты являются: неприятие мира, добровольное и сознательное вступление в секту, отсутствие бюрократичности, менее формализованное отношение к богослужению, усиление мистицизма, претензии на исключительность своего учения, активная миссионерская деятельность, жесткий контроль, отсутствие института священства. Своеобразие секты, по М.Веберу, в том, что она всегда формируется как замкнутое объединение общин. Если церковь считает своим долгом спасение всех, то секта - спасение избранных.

В 20-х гг. XX в. **Хельмут Ричард Нибур** (1894-1962) вводит понятие *деноминация* (лат. denominatio – перенаименование) для обозначения религиозных организаций, находящихся в стадии становления. Ведущим фактором превращения секты в деноминацию, по мнению Р. Нибура, является приспособление секты к ценностям, нормам и правилам общества. Основными признаками деноминации являются: 1) сочетание черт церкви и секты; 2) численно больший, чем в секте, состав последователей; 3) постоянное членство в организации; 4) контроль над поведением верующих; 5) отсутствие сложной иерархии; 6) выборность на руководящие посты; 7) идея «богоизбранности»; 8) оппозиционность по отношению к другим вероучениям и религиозным организациям. При определенных условиях в деноминации может возникнуть тенденция к эволюции в сторону превращения в церковную организацию или процесс отделения от деноминации сектантских групп.

2.3. Функции религии

Функциональный подход необходим для изучения и объяснения религии как социокультурного феномена. Религия выполняет различные функции, поскольку включена в такие сферы жизни социума, как экономика, семья, политика. Характер и особенности взаимодействия религии с иными социальными институтами свидетельствуют о том, что одна и та же религия в разных обществах может выполнять разные функции – объединять и стабилизировать общество или раскалывать его и провоцировать конфликты (вплоть до религиозных войн). В.И. Гараджа предлагает выделять четыре типа функций, наиболее характерных для религии и определяющих ее социальный облик: 1) функция значения, или «смыслополагания» (религия формирует модель жизнедеятельности человека в определенным образом устроенном мире); 2) функция принадлежности, или идентификации (особенно важна в современном обществе, характеризующемся высокой мобильностью); 3) функция социальной интеграции и стабильности (способствует солидаризации группы); 4) функция сакрализации (сакрализуя нормы и ценности общества, способствует его стабильности) [64, с. 196-199].

По мнению авторов учебника «Основы религиоведения», написанного под общей редакцией И.Н. Яблокова, [65, с. 82-84] религия выполняет следующие функции: мировоззренческую, компенсаторную, коммуникативную, регулятивную, интегрирующе-дезинтегрирующую, культуротранслирующую, легитимирующе-разлегитимирующую.

Мировоззренческая функция религии предполагает придание смысла наличному бытию. Специфика религиозного мировоззрения, включающего веру в существование сверхъестественного Абсолюта, задает особую систему духовной ориентации, наполняет мир религиозными смыслами. *Компенсаторная* функция восполняет слабость, неуверенность человека, помогает преодолеть тяжелые ситуации. Ограниченность человеческого существования компенсируется религиозной верой в возможность воскресения и вечную жизнь. Важное значение имеет психологический аспект компенсации – снятие стресса, утешение, катарсис, духовное наслаждение. *Коммуникативная* функция религии обеспечивает общение, обмен информацией. В религиозной традиции коммуникация для верующего осуществляется в двух аспектах: общение верующих друг с другом и «общение» верующих с Богом, ангелами, душами умерших, святыми в рамках литургии (мессы), молитвы, медитации. *Регулятивная* функция

подразумевает формирование особой системы норм и ценностей в религии. Например, религиозная идеология влияет на нравственные и социальные аспекты религиозного учения. В религии существует нормативное содержание, т. е. кодекс поведения человека, который оформляется в виде предписаний и запретов (Декалог). *Интегрирующе-дезинтегрирующая* функция характеризует религию как объединяющий и как разъединяющий верующих фактор. Интеграция выполняется в пределах признания определенного вероисповедания. Если же в религиозном сознании обнаруживаются не согласующиеся друг с другом тенденции, то религия выполняет дезинтегрирующую функцию. *Культуротранслирующая* функция способствует развитию различных видов культуры, в том числе и религиозной, – письменности, живописи, книгопечатания, архитектуры. *Легитимирующе-разлегитимирующая* функция способствует признанию некоторых норм, порядков в качестве законных. Однако в современном обществе функцию легитимации выполняет в большей степени система права.

2.4. Модели классификации религии

На основании общих для религий признаков в религиоведении выделяют классификационные группы. Классификация используется наукой в качестве базисного приема, позволяющего структурировать накопленный материал. Трудность классификации религий определяется многообразием представленных в истории религиозных форм. Существуют различные принципы и критерии для классификации религий.

Принципы классификации	*Критерии классификации*	*Разновидности религий (примеры)*
1. Нормативный (данный принцип используется в рамках религиозного сознания и является субъективным)	Истинность либо ложность религии	В мусульманской традиции ислам рассматривается как истинная религия; иудаизм и христианство как религии Писания относят к «полуистинным» религиям; все остальные религии объявляются ложными.
2. Географический	Регионы распространения религий	Религии Дальнего Востока, религии Ближнего Востока;

		индийские религии; африканские религии; религии Запада и Востока.
3. Территориальный	Степень распространения религий	Мировые и национальные религии
4. Морфологический	Стадии развития религии	1)Ранние формы верований; политеизм, генотеизм, монотеизм. 2)Космические и исторические религии (М. Элиаде).
5. Этнолингвистический	Связь между языком и религией	Тюркские, семитские, арийские и др. религии.
6. Философский	Степень самореализации Абсолютного Духа (по Гегелю)	Религии природы; религии духовной индивидуальности; религия совершенной духовности.
7. Вероучительный	Способ познания Абсолюта	Естественные религии; религии Откровения.
8. Феноменологический	Отдельные проявления религии: тип выражения религиозных чувств (Г. ванн дер Леув)	Религии уединенности и полета (конфуцианство, даосизм); религии борьбы (зороастризм); религии бесконечности и аскетизма (индуизм, джайнизм); религии сострадания (буддизм); религии воли и послушания (иудаизм); религии величия и унижения (ислам); религии любви (христианство).

Вопросы для повторения

Какие элементы входят в состав религии?

Приведите примеры религиозных действий, которые можно охарактеризовать как культовые и внекультовые действия;

Назовите основные типы религиозных организаций?

Каковы основные функции религии как социокультурного феномена?

Перечислите основные принципы и критерии классификации религий?

III. ОСНОВНЫЕ РАЗДЕЛЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

3.1. Философия религии в системе религиоведческого знания

Как было отмечено выше, к основным разделам религиоведения относят такие разделы, как: психология религии, социология религии, феноменология религии, история религии. В данном контексте возникает проблема взаимоотношения научного религиоведения и философии религии.

Проблема заключается в том, что само понятие «философия религии» имеет множество значений. Согласно профессору И.Н. Яблокову, под чьей редакцией написан один из популярных учебников по религиоведению, философия религии является одним из разделов религиоведения, его теоретической основой. «Можно смело утверждать, - пишет И.Н. Яблоков, - что философия религии по отношению к конкретным наукам, изучающим религию в своем аспекте и с помощью собственных методов, выступает в качестве метатеории и методологии, а также выполняет мировоззренческую функцию» [66, с. 37].

Однако большинство современных исследователей не рассматривают философию религии как интегрирующую основу религиоведческого комплекса. Религиоведы полагают, что философское исследование религии не является объективным, нейтральным в ценностном отношении, т. е. «научным», так как значительное место в исследованиях по философии религии занимают гносеологические проблемы (проблема истинности религиозного знания; определение смысла и функции языка религии и др.). Поскольку философия религии часто занимается не столько описанием конкретных религий, сколько попыткой определения истинности их догматов, то она может продуцировать как теологические, так и атеистические построения.

Известный специалист в области философии религии Ю.А. Кимелев, автор книги под названием «Философия религии: Систематический очерк», анализируя данную проблему, ссылается на тот факт, что в фундаментальном исследовании «Современные подходы к изучению религии» (1984), призванном охарактеризовать современное состояние академического религиоведения, нет раздела по философии религии. По мнению редактора этого издания Фрэнка Уэйлинга, всеобщая философия религии еще не концептуализирована в полной мере, еще не видно единой парадигмы. Ф. Уэйлинг отмечает: «Религиоведы ищут, но еще не обрели такую философию религии, которая была бы универсальной по своей применимости, могла бы

ответственно относиться к религиозному многообразию и направлять другие подходы к изучению религии, не изолируясь от них и не господствуя над ними» [67, с. 156].

Действительно, одной из главных задач современного религиоведения является выработка новой религиоведческой парадигмы, в разработке которой могла бы помочь философия религии. В настоящее время философия религии чаще рассматривается в качестве самостоятельного направления в изучении религии наряду с научным религиоведением.

Несмотря на автономный статус философии религии по отношению к религиоведческому знанию, представляется уместным дать краткую характеристику проблемного поля и основных задач философии религии.

С точки зрения Ю.А. Кимелева, философия религии *в широком смысле* — это совокупность философских установок по отношению к религии, концептуализаций её природы и функций, а также философских обоснований существования Бога, философских рассуждений о его природе и отношении к миру и человеку; *в узком смысле* философия религии — это эксплицированное автономное философское рассуждение о Боге и религии, т. е. особый тип философствования.

Философия религии в широком смысле существует столько же, сколько существует и философия в целом как часть духовной культуры, т. е. это любая философская рефлексия по поводу религии. В таком виде философия религии насчитывает не менее двух с половиной тысяч лет. Для осмысления религии могут быть использованы различные философские концепции — натурализм, материализм, экзистенциализм, феноменология, прагматизм, позитивизм, лингвистическая философия, психоанализ и т. д.

Автономный статус философия религии приобретает в период Нового времени (XVII-XVIII вв.), когда формируется ее проблемное поле, и она становится непременной составляющей всех философских систем, поскольку философы отстаивали право самостоятельно судить о проблемах религии. У истоков этого процесса находились философские учения Б. Спинозы, Д. Юма, а свое окончательное оформление как особый тип философствования философия религии получает в традиции немецкой классической философской мысли – в трудах И. Канта, Г. Ф. Гегеля, Ф. Шеллинга.

Таким образом, философия религии в узком смысле – это либо специальный раздел в крупных философских системах («философия религии» Г.Ф. Гегеля), либо отдельная философская дисциплина.

По мнению Ю.А. Кимелева, существуют две основные формы рассмотрения философии религии: *философское религиоведение* и *философская теология. Философское религиоведение* – это совокупность философских рассуждений, предметом которых является «религиозное отношение» человека или «религиозное сознание» человека. Целью философского религиоведения является изучение отношения человека к реальности, воспринимаемой им в качестве божественной; философское осмысление феномена религии, природа и функции религиозного опыта, исследование смысла и функции языка религии, определение условий обоснованности, рациональности и истинности религиозных верований. Философское религиоведение не исследует и не конструирует объект религиозной веры.

Главной задачей *философской теологии* является попытка решения философскими средствами вопросов, относящихся к компетенции теологии. Например, стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами. В этом смысле философское богопознание начинается с миропознания и продвигается к богопознанию. Основные задачи философской теологии: доказательства бытия Бога, определение природы Бога, характеристика отношений между Богом и миром, Богом и человеком. С точки зрения философской теологии, философское богопознание возможно, так как Бог пребывает в мире как его сокровенная основа.

Современная философия религии по-прежнему не представляет собой какого-то системного единства, хотя и обладает собственной предметной сферой, устойчивыми отличиями от других областей философского знания, от теологии. Она пытается понять отношение между философией и религией как самостоятельными формами культуры, так или иначе связанными между собой. Не только разум постоянно вторгается в дела религии и участвует в них, но и религия активно проявляет себя как культуротворческий фактор в области философии, в науке и в искусстве. Можно говорить о развитии нескольких мировоззренческих и методологических парадигм в современной философии религии.

Вопросы для повторения

Кто впервые выделил философию религии в отдельную отрасль знания?
Как соотносится философия религии с научным религиоведением?
Каково проблемное поле философии религии?
Назовите формы философии религии?

3.2. Теоретические аспекты изучения религии

3.2.1. Феномен веры

Вера (лат. veritas – истинность, действительность, правдивость) – это внутреннее состояние человека, при котором он убежден в достоверности чего-либо без посредства органов чувств и логического хода мысли; необъяснимая уверенность.

Религиозная вера – это вера в объективное существование сверхъестественных существ, в возможность общения с ними, в реальность мифологических событий, в истинность религиозных догматов, идей, текстов. Объектом религиозной веры являются сверхъестественные силы или существа. Объект религиозной веры находится вне естественного порядка существования, будучи в то же время, согласно религиозному мировоззрению, инстанцией, которая определяет этот порядок. Вера вводит в сферу сознания человека представление о Боге как о потустороннем референте. Кроме субъективного психологического аспекта (как особое состояние психики), религиозная вера имеет объективный гносеологический аспект, так как предполагает принятие в качестве истинных определенных религиозных представлений о Боге, мире, человеке.

В иудаизме и исламе отсутствие веры в существование Бога воспринимается как безумие: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога» (Пс. 13:1- СП). В христианстве вера – это особый дар Бога, результат божественной благодати. Поэтому в самом событии веры происходит познание Бога: «верою познаем» (Евр. 11:3 - СП). Религиозная вера трактуется как доверие Богу, упование на его помощь, надежда на спасение. «Вера-доверие» требует верности, которая должна выражаться в исполнении воли Бога, его заповедей.

В христианстве происходит интеллектуализация веры, т. е. предметное содержание религиозной веры расширяется до масштабов сложной вероучительной системы (теология, религиозная философия). Христианство не отказывается от ветхозаветного понимания веры как доверия, как личностного, доверительного отношения к Богу, но добавляет новое измерение: вера в Бога-Творца предполагает также и веру в Иисуса Христа, Сына Божьего, богочеловека. Иисус, искупивший первородный грех людей, почитается как спаситель, поэтому вера в него тождественна вере в его искупительные деяния. Вера принимает преимущественно сотериологический характер.

Согласно новозаветным текстам, религиозная вера является одной из трех добродетелей, наряду с надеждой и любовью (1Кор. 13:13 - СП). Христианское понимание веры содержится в Послании к евреям: «вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1- СП).

Сила веры в испытаниях: «мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены; мы низлагаемы, но не погибаем…» (2Кор.4:8 - СП).

Вера представляет собой сплав когнитивного, эмоционального и волевого аспектов. Когнитивный аспект означает принятие в качестве истинного тезиса, не доказанного с достоверностью или принципиально недоказуемого. Эмоциональный аспект предполагает переживание религиозного тезиса как ценности высшего порядка. Волевой аспект свидетельствует о появлении решимости придерживаться тезиса вопреки жизненным обстоятельствам и сомнениям.

В ценностном отношении вера оказывается выше разума, который тоже является даром Бога, но с помощью разума человек познает естественный мир, а с помощью веры - Бога. Однако гносеологическая позиция веры (принятие в качестве истинного тезиса, принципиально недоказуемого) приходит в противоречие с общекультурными установками рационализма. Это отмечено и в Библии: «эллины ищут мудрости, но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых…» (1Кор. 1:27 - СП).

Столкновении веры с рациональной критикой представлено исторически сложившимися вариантами: 1) *ортодоксальная* форма: «верую, чтобы уразуметь» – позиция, официально принятая церковью; 2) *вольнодумствующая* форма: «разумею, чтобы уверовать» – позиция, рассматриваемая официальной церковью как еретическая; 3) *экстремальная* форма: «верую, ибо абсурдно» – вера не нуждается в рациональном обосновании; 4) *концепция «двойственной истины»:* (гармонии разума и веры) основана на принципе разделения сфер веры и разума. Однако приоритет оставался за «истинами веры», поскольку они внушены Богом и являются вечными и неизменными. В то же время традиция религиозного интеллектуализма (в лице Аврелия Августина) полагала, что понятийно-рациональные средства не следует отбрасывать в сторону, а тем более оставлять в руках врагов: «если нехристиане обронили случайно истину, то наша задача поднять ее и поставить себе на службу». Августин трактует задачу теологии – учения о Боге – как «познать в свете разума принятое верой».

Классическим выразителем этой позиции является **Иоанн Дунс Скот** (1265-1308), разделивший теологию и философию по критерию предметности: предмет теологии – Бог, а философии – бытие. По формулировке **Гуго де Сент-Викторского** (1096-1141), содержание догматов может быть или выше разума, или согласно с ним, но никогда ему не противоречит. **Иоанн Солсберийский** (1115-1180) – выводит интегрирующий тезис о принципиальной невозможности противоречия между теологией и философией в силу принципиального различия их предметных сфер.

Базовый раздел теологии – апологетика – предполагает оправдание вероучения с помощью доводов, обращенных к разуму. Правда, понятые разумом догматы должны быть приняты на веру.

Религиозная вера требует обязательного, исключающего сомнения и критику, восприятия догматов своей конфессии. Все то, что для неверующего человека кажется продуктом воображения – Бог, ангелы, бессмертная душа, чудеса – для верующего является реалией, органичной частью картины мира. Религиозная вера предполагает особое состояние сознания верующего, определяет его поведение. Религиозная вера представляет собой полное доверие Богу, эмоциональное погружение, растворение в Боге, когда исчезает субъект-объектная противопоставленность («Отец во Мне и Я в Нем» - Ин 10:18 - СП).

Статус феномена веры зависит от специфики религиозной традиции. Религии теистского типа акцентируют внимание на ценности веры в единого Бога. В основе таких религий находится *Символ веры* – официальная формулировка основополагающих догматов конкретного вероучения: Никео-Константинопольский Символ веры в христианстве; «акида» и «шахада» в исламе; Символ веры, сформулированный иудейским мыслителем Моисеем Маймонидом.

На основе веры оформляется вероучение. Принятие вероучения является необходимым условием подключения к религиозной традиции. На определенном этапе развития вероучения возникают внутриконфессиональные ограничения: проблема между поступательным развитием богословской мысли и непререкаемым авторитетом отцов церкви, религиозным каноном, которые невозможно превзойти. Решение проблемы связано с ранжированием, т. е. распределением богословского знания по степени общеобязательности тех или иных доктрин. Соответственно, появляются вероучительные истины «первого ранга», принимаемые без доказательств, - *догматы* (мнение, учение; от греч. δογματίζω - постановлять, утверждать) и истины «второго ранга» - *теологумены* (греч. theologoumena - богословское мнение) – богословское

суждение, прямо не опровергнутое ни на одном из Соборов, не противоречащее догматам и свободное для принятия или непринятия верующими. Теологумен не просто частное мнение или размышление отдельного автора: он обозначает учение, более или менее принятое у отцов Церкви, но у него нет обязывающего характера соборного определения. Частные богословские мнения и теологумены почти синонимические понятия с той разницей, что теологумен - это мнение, основанное на высказывания одного или нескольких отцов, вопреки большинству; а частное мнение - это размышление, суждение церковного писателя, богослова, философа, явно не противоречащее соборно принятым догматам.

Если теологическая проблематика веры оказывается в теологии центральным понятием, поскольку не только связывает человека с Богом, но и рассматривается как «дар Божий», нечто исходящее от Бога, а не от человека, то в философии внимание акцентируется на проблеме соотношения веры и разума.

И. Кант в «Критике чистого разума» рассматривал веру как особый способ признания истинности суждений, имеющий три ступени: мнение, веру и знание: «*мнение* есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное *как* с субъективной, *так* и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется *верой*. Наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждений есть *знание*» [68, с. 808]. И.Кант соотносил веру с поведением человека, прежде всего – моральным, полагая, что вера в Бога и в бессмертие души чрезвычайно важны для человека. «Моральную» веру И. Кант отличал от церковной веры, основывающейся на законах, исходящих от воли другого. «Моральная» же вера основывается на внутренних законах человека, она находится в «пределах его разума».

В философской системе Г.В. Гегеля вера трактуется как одна из форм постижения «мирового духа». В работе «Философия религии» Г.В. Гегель рассматривал веру как уверенность в истине (свидетельство духа об абсолютном духе). Против рационализации веры Г.Ф. Гегелем выступил датский философ **Серен Кьеркегор** (1813-1855), предложивший фидеистический (лат. fides - вера) подход, согласно которому знания, содержащиеся в вере, не нуждаются в доказательствах.

В традиции психологии религии американский ученый **Джемс Леуба** (1868-1946) предложил интегральную трактовку веры, включающую как когнитивные (мыслительные) процессы, так и эмоционально-волевой

компоненты. У. Джеймс трактовал веру как уверенность в том, что с теоретической точки зрения может вызывать сомнения. Таким образом, У. Джеймс выделял волю как важнейший компонент веры. Г. Олпорт разграничивал *веру-belief* и *веру-faith*. Вера-belief – «путь к скрытому через знаки, понятия», т. е. это то, во что верят; вера-faith – «путь к полноте бытия», личная вера, «пребывание души в духе».

Согласно теории когнитивного диссонанса американского психолога **Леона Фестингера** (1919-1989), религиозная вера характеризуется такими качествами, как устойчивость, постоянство, высокая степень сопротивляемости по отношению к противоречащим ей обстоятельствам. Это объясняется значением веры в жизни человека и в системе его ценностей, социальным престижем и социальным воздействием на человека других членов религиозной общины. Психолог **Эрик Эриксон** (1902-1994) высказал предположение относительно причин и условий, приводящих к способности или неспособности к вере. По мнению ученого, религиозная вера с большей вероятностью возникнет там, где человека с детства окружает комфортная и дружелюбная обстановка. В этом случае формируется доверие к миру, на основании которого в будущем у человека возникает доверие к Богу как осознанный выбор.

Религиозная вера накладывает глубокий отпечаток на внутренний мир личности. Под ее влиянием естественные чувства приобретают мистическую окраску. В этом смысле любовь к Богу – чувство не просто более интенсивное, но особенно возвышенное, благоговейное, святое.

Таким образом, главный признак религиозной веры – вера в сверхъестественные силы и существа и поклонение им. Но не всякая вера религиозна. Например, светская вера допускает признание в качестве достоверной некоторой информации без ее проверки. Светская вера исходит из признания закономерного хода реальных событий, но она допускает возможность их перепроверки (например, доверие к экспериментально полученным данным ученых или доверие в области морали). Однако светская вера имеет ситуативный характер, она соотносится с конкретными сообщениями и событиями.

Вопросы для повторения

Каковы основные формы соотношения веры и знания?

Какой раздел теологии предполагает рациональное обоснование религиозных догм?

Каково значение Символа веры в монотеизме?

Чем отличается догмат от теологумена?

3.2.2. Теология и мистика: рациональный и иррациональный пути постижения Абсолюта

Теология (греч. Θεολογία – учение о Боге) – учение о религиозных догматах и заключённое в их рамки философское мышление, призванное эти догматы защищать и обосновывать. Теология представляет собой комплекс дисциплин, занимающихся изложением, обоснованием и защитой учения о Боге, его деятельности в мире и его Откровении. Генезис теологии как спекулятивного учения о Боге, создаваемого на основе текстов Откровения, связан с теистическими религиями. Бог как Верховная Личность сообщает знание о себе через «Слово» (Откровение). Отсюда – богословие, теология (христианство), калам (араб. слово, речь). «Божественное слово» в иудаизме излагает Танах, в христианстве – Библия, в исламе - Коран.

Истины Откровения могут быть выражены либо в рационально-логической форме (теология), либо в форме мистико-интуитивного созерцания (мистика). Определений теологии много:

Термин «теология» использовался еще в античной культуре, где он обозначал мифологические повествования об олимпийских богах. Теологами называли поэтов Гесиода («Теогония»), Гомера («Илиада», «Одиссея»), а также оракулов, риторов. Древнегреческий философ **Платон** (428-348 до н.э.), который ввел термин «теология» в оборот, определял теологию как рассудочную мифологию божественного. Главным зримым божеством был Космос, а умопостигаемыми божествами – идеи, выступающие в качестве субстанции, смысловой структуры и порождающей модели составляющих Космос вещей. Идея не сама по себе, а в качестве принципа вещи рассматривалась Платоном как ее душа. Рассматривая Космос в целом как единое живое существо, Платон приходил к выводу о существовании мировой души.

Аристотель (384-322) придал теологии статус «первой философии», которая в I в. до н.э. получила статус метафизики. Определив Божественный Разум как покоящийся Перводвигатель и первопричину мира, он тем самым не только ввел термин «теология» в философский оборот, но и выступил в качестве сторонника «внеконфессионального монотеизма».

Однако становление теологии как учения о Боге связано с теистическими религиями и в первую очередь с развитием христианства. Иудаизм не ставил задачу выработки систематической богословской теории. Раввины достаточно подробно разработали правила поведения и обосновали необходимость их выполнения в своих трактатах,

составивших обширную талмудическую традицию. В целом поучения раввинов строятся не на доктрине, а на призыве человека к деятельности, в которой и проявляется действие Бога.

Теология ислама в значительной степени является мусульманским правом. Она не знакома с такими умозрительными представлениями, как Дева-Богородица, непорочное зачатие, Бог-Троица, которые находятся в фундаменте христианского учения о Боге.

Основы христианской теологии были заложены в первые века существования Церкви представителями патристики, которые опирались на Библию, античную философскую традицию (платонизм, аристотелизм, стоицизм, неоплатонизм). Теология имеет две предпосылки – концепция персонифицированного трансцендентного Бога, сообщающего знание о себе через свое «слово» (logos), и идеалистическая античная философия.

Смысл термина «теология» в христианской традиции существенно изменился. Первые христианские богословы – Ириней Лионский, Тертуллиан, Ориген, Августин, Григорий Великий, Иоанн Дамаскин и др. воспринимали теологию как Слово Бога, Откровение. Позже теология стала включать церковные догматы. Апологеты отстаивали абсолютное превосходство христианской теологии, а иные религиозные системы объявляли ересью. Европейская схоластика XIII в. противопоставляла философию и теологию; ставя «истинную» веру выше разума, Церковь видела в философии только «служанку богословия».

В то же время классическая теология умело балансировала между рационализмом и иррационализмом: представители религиозного рационализма пытались концептуально обосновать свой религиозный опыт, а богословы-мистики заявляли о невыразимости глубинного опыта веры в системе всеобщих понятий. Фома Аквинский дополнил *богооткровенную теологию* (лат. doctrina sacra), основывающуюся на Откровении Бога, зафиксированном в священном тексте – Библии, *естественной теологией* человеческого разума. С I-й половины XIII в. термин «теология», обозначающий спекулятивное учение о Боге, становится часто употребляемым, а в Парижском университете открывается факультет теологии.

Теология авторитарна, поскольку ориентируется в основном на тексты Откровения. Разуму отводится герменевтическая роль, так как догматическое содержание теологии понимается как вечное, абсолютное, не подлежащее какому бы то ни было историческому изменению. Главная задача теологии - обоснование истинности и необходимости для человека религиозного вероучения. В основе теологии находятся

следующие доктрины: *теоцентризм* (греч. Θεος – Бог, лат. centrum – центр) - Бог как источник бытия, блага, красоты; «центр мира»), *креационизм* (лат. creatio – создание, сотворение) – учение о сотворении мира Богом «из ничего»), *провиденциализм* (лат. providentio – предвижу) - религиозная концепция истории как божественного промысла, понимание которого лежит за пределами возможностей человеческого разума), *персонализм* (лат. persona – маска, лицо, личность) – признание «Верховной личности», т.е. всемогущего Бога первичной реальностью и высшей духовной ценностью, *сотериологизм* (лат. soter – спаситель) - доктрина, рассматривающая способы обретения вечного блаженства в загробном мире, ревеляционизм (лат. revelatio - откровение) - признание того, что истина заключена в божественном Откровении, запечатленном в Писании, *ревеляционизм* (от лат. revelatio - откровение) – принцип познания мира, суть которого в том, что самый надежный метод познания божественных истин состоит в постижении скрытого смысла текстов Откровения.

В структурном отношении различают фундаментальную, историческую, нравственную, пастырскую теологию. *Фундаментальная* (системная) теология включает такие разделы, как *догматика* (систематическое изложение религиозных догм), *апологетика* (обоснование истинности догм с помощью рациональных средств), *сравнительная теология* (компаративный анализ базового вероучения с основными положениями других религий, доказывающий преимущество своего учения), *экзегетика* (методология имманентного истолкования сакрального текста), *социальная теология* (религиозная концепция истории), *экклезиология* (концепция церкви и ее роли в истории).

Предметом *исторической* теологии является церковная археология (история церкви, библейских текстов, история толкований священных текстов). *Нравственная* (практическая) *теология* разрабатывает учение о нравственности, предлагает поведенческую парадигму на основе религиозных ценностей как условие спасения и обретения вечного блаженства. *Пастырская* теология представляет собой систему раскрытия прикладных аспектов культовой деятельности: литургика (теория богослужения), гомилетика (теория и практика церковной проповеди), катехитика (прикладные методики освоения вероучения), каноника (теория церковного права).

В период зрелой схоластики (XII-XIII вв.) оформляется иерархическая структура теологии, в которой выделяют два уровня – *катафатическая* (естественная, мирская, утвердительная) теология и *апофатическая* (богооткровенная, высшая, негативная) теология.

Катафатической (от греч. καταφατικός - «утверждающий») *теологии* свойственна установка на рациональное богопознание, согласно которому постижение трансцендентного Творца возможно посредством познания его теофаний (проявлений в мире). Указания на допустимость катафатического богословия часто встречаются в Библии: «Бог есть любовь» (1Иоан.4:8 - СП), «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы». (1Иоан.1:5 - СП). Таким образом, катафатика - это система раскрытия и обоснования вероучения посредством позитивных утверждений на основе заключений по аналогии. Мир и Бог обладают разной природой (естественной и сверхъестественной), но они не противоположны друг другу; они суть аналоги. Именно принципы катафатики позволили выстроить христианскую догматику как систему позитивных знаний о Боге и сформулировать Символ веры.

Псевдо-Дионисий Ареопагит в трактате «О божественных именах» приводит анализ имен для обозначения различных качеств Бога. Эти имена являются обозначением божественных атрибутов: Любовь, Сущий, Вседержитель, Единый и др. Христианский богослов **Максим Исповедник** (580-662), анализируя Божественный Логос, приходит к выводу о том, что Божественный Логос может быть созерцаем двояким образом: в сокровенном образе бытия своего и по своему отношению к миру. Первое открывает тайну Троичности, второе – тайну творения. В этом смысле христология – наиболее достоверное, явленное и доступное человеку знание о Боге.

Катафатическая теология опирается на рассуждения, на опыт человеческого существования. Катафатика в качестве основы для своих рассуждений рассматривает Откровение, запечатленное в сотворенном мире. В рамках теизма признается, что вера и знание восходят к одному источнику – Богу, но в мире, познаваемом человеческим разумом, Бог открывается человеку «естественным образом» (через познание сотворенного мира), а в Откровении - раскрывается сверхъестественным образом. Бог не только является трансцендентным по отношению к миру, он еще имманентно присутствует в мире (провиденциализм). Но, поскольку катафатическая теология пытается постичь Бога посредством «естественного света разума», она лишь ступень к высшему Откровению, к отрицательной теологии.

Апофатическая теология (греч. αποφατικος - «отрицающий») – познание Бога через понимание того, чем он не является; система раскрытия и обоснования истин вероучения, исходящая из того, что сущность Бога не может быть выражена в позитивном знании. Единственный источник знания об Абсолюте – непосредственное

узрение истины в акте Откровения. Согласно апофатической теологии, о трансцендентном Боге можно говорить только посредством «отрицательных» определений, что означает последовательное снятие всех его эмпирически фиксируемых атрибутов: беспредельный, незримый, неуничтожимый. «…Божество беспредельно и непостижимо. И только это…в Нем - постижимо», - пишет Максим Исповедник в «Точном изложении православной веры».

В целом для апофатической теологии характерно различение непознаваемой сущности Бога (в силу немощи человеческого разума неспособного вырваться из плотского мира множественности вещей и ощущений) и «действований» Бога, по выражению Василия Великого, т.е. божественных энергий, которые нисходят в мир в виде теофанических проявлений. Теофанию Бога человек может познать благодаря особой настроенности ума, сердца и души. Эманация (истечение энергий из Единого) совершается по трем главным ступеням: дух, душа, материя. Материя – последняя ступень эманации – рассматривается богословами как бытие неподлинное, как отсутствие блага. Человек по своей душе причастен к мировой душе и через нее божественному разуму, но по телу он причастен материи. Спасение человека заключается в отрешении от чувственности и «возвращении» души в лоно Единого, который есть не только принцип и первоисточник бытия, но и цель всего бытия.

Если эманация идет от центра к периферии, то «возвращение» должно идти от периферии к центру, т.е. «возвращение» предполагает освобождение от чувственного бытия (греч. κάθαρσις – очищение), преодоление мышления (греч. θεωρία – созерцание) и слияние с бескачественным единством (греч. έκστασις – смещение, восторг, исступление). На стадии экстаза душа вступает в область непосредственного богообщения, когда исчезает субъект-объектная различенность; когда Бог является не «объектом созерцания», а его сущность словно «проникает» в душу человека и всецело ее наполняет: слияние в момент Откровения индивидуальной души с Абсолютом, понимается в апофатической теологии как единение: «Он во мне и вокруг меня", - писал Ансельм Кентерберийский» [69, с. 499], «я и Ты в единое слились», - по словам Омара Ибн ал-Фарида [70, с. 426].

Апофатическое богословие ставится выше катафатического, но не считается единственно возможной формой познания Бога. Отрицательное богопознание рассматривается как более совершенное, поскольку путем отрицания всякого знания, путем освобождения познающего от самого себя, совершается таинство соединения с божественными энергиями. Однако в

полноте своего бытия Бог все-таки непостижим для человека, поскольку тварное существо не может постичь своего Творца. Человеческий ум способен познать то, что первопричина сущего – Бог, но что есть Бог в своей сущности, человек постичь не в состоянии.

Ценность теологии велика, поскольку, именно в этой традиции зародилось понятие истории («мир как история»); европейское образование в виде средневековых университетов тесно связано с теологией, которая тематизировала академические предметы в соответствии с гранями бытия – природой, историей, этикой; многие проблемы и категории европейской философии возникли из рефлексии над теологической тематикой. Еще Г.В. Гегель писал, что нельзя доверять философии, если она аморальна или не религиозна. Согласно С. Кьеркегору, отношение к Богу есть то, что делает человека человеком. По мнению К. Барта, К. Ясперса и других философов, абсолютные этические ценности могут быть созданы только в сфере абсолютного. Наука интересуется тем, *как* существует универсум; теологию более волнует вопрос, *почему* мир существует? Эти мировоззренческие вопросы логично дополняют друг друга.

Однако в настоящее время перед лицом социальных изменений теология сталкивается с проблемой «выживаемости» в современном рационализированном мире. Консерватизм грозит ей полной изоляцией от современного общества, а модернизм, связанный с «обмирщением», - разрушением ее устоев. В западной христианской теологии активно развиваются новые разновидности. Например, в католицизме – теология супружеской жизни, теология труда, теология освобождения; в протестантизме – теология «смерти Бога», теология процесса, теология «смерти теологии», феминистская теология, черная теология и др.

Особого рассмотрения требует анализ взаимоотношения *научного религиоведения и теологии*, для которых религия также выступает в качестве главного предмета исследования. Основные отличия заключаются в том, что теология исследует в основном одну (собственную) религиозную традицию, в то время как предметом религиоведения являются все известные религиозные системы, как современные, так и те, которые существовали в прошлом. Кроме того, религиоведческие исследования носят дескриптивный характер, а теологические ориентированы на формулировку нормативных положений.

Религиоведение, как и любая другая наука, основывается на принципах объективности, историзма, ставит перед собой эвристические цели, а в теологии, напротив, исходным принципом является принцип

неизменности и вечности истин, полученных сверхъестественным путем. Разум в теологии выполняет герменевтическую функцию, поскольку *истина* уже дана в Откровении Бога, а у человека остается только возможность имманентного (внутреннего, т. е. не выходящего за рамки традиции) истолкования истин Откровения. Следовательно, теология апологетична.

Религиоведение ориентируется на анализ данных, полученных эмпирическим путем, использует рациональные методы их интерпретации, чем отличается от априорного (прежде всего дедуктивного, а часто и спекулятивного) характера теологической мысли.

В то же время не следует забывать о том, что между религиоведением и теологией существуют, так называемые, генетические связи. Первые религиоведческие кафедры часто появлялись взамен теологических кафедр. В настоящее время на отделениях теологии существует совместное функционирование теологических кафедр и религиоведческих. Периодические издания данной тематики включают в свой круг интересов анализ как религиоведческих проблем, так и теологических. Не стоит забывать и о том, что множество знаменитых религиоведов одновременно являлись или являются известными теологами.

Не смотря на то, что религиоведение не включает в предмет исследования объект веры, т. е. не касается проблем бытия либо небытия Бога, не решает проблему «истинности» или «ложности» религиозного учения, все же суждения людей относительно всех этих тем представляют для религиоведов весьма ценный исследовательский материал.

Мистика. Ортодоксальная традиция (апофатическое богословие) констатирует полную невозможность передачи мистического опыта. Единственным адекватным способом объективации результатов Откровения является безмолвие. В православии, например, складывается традиция исихазма (греч. ησυχια — покой, безмолвие, мир, тишина) – мистико-аскетическая практика «священнобезмолвия». Этому состоянию соответствует бесстрастие, при котором можно узреть «фаворский свет», когда происходит, по мнению мистиков, озарение души «божественным светом», который исходит от Бога и сам есть Бог; при этом озаренная и преисполненная сиянием этого «умного света» душа сама становится «световидной», подобной огню. Созерцание этого света наполняет душу неизреченным блаженством.

Центральным понятием теистической мистики является *Откровение* – непосредственное личное волеизъявление Бога, открывающего себя как абсолютную истину. *Признаки Откровения*: персонифицированность Абсолюта (Бог как Верховная Личность) и его трансцендентность. В рамках религиозного сознания Откровение - диалогический процесс, подразумевающий как проявление снисхождения и милости Бога, так и внутреннюю готовность мистика к восприятию истины.

Если в ортодоксальной традиции мистического богословия познание Бога возможно только через последовательное снятие всех его атрибутов в отрицательных определениях (апофатика), то в неортодоксальной мистике формируется разветвленная и полиморфная система символизма, посредством которой мистик пытается аллегорически обозначить сокровенные состояния мистического озарения. Акцент в данном случае делается не столько на содержании истины Откровения, сколько на субъективной феноменологии переживания этого акта.

Мистика (греч. μυστικός — скрытый, тайный) - религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с Абсолютом, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику. Однако, чем ниже культурное состояние людей, тем грубее и примитивнее те средства, при помощи которых мистики надеются достигнуть своей цели. На низших ступенях развития мистической традиции для приведения себя в экстатическое состояние могут использоваться даже наркотические вещества, религиозные пляски, грубые виды физического аскетизма. По мере культурного роста людей и развития их самосознания утончаются формы мистицизма и одухотворяются практикуемые ими приемы погружения в экстаз. В этом случае из области физического аскетизма и внешних приемов центр тяжести переносится в область духовных упражнений.

Мистика сопровождает историю человечества от истоков до наших дней. Невозможно представить себе античную культуру без мистерий - тайных религиозных обрядов, участники которых переживали особый вид религиозного опыта. Мистерии, как правило, включали в себя церемонии посвящения, символизировавшие смерть и воскресение. В религиях древней Индии весьма силён мистический аспект: высшим идеалом религиозной практики среди последователей философской школы адвайта-веданта является *мокша* — освобождение из сансары (бесконечной цепи перерождений) и слияние с Абсолютом (Брахманом). Традиционная йога также представляет собой систему духовной и телесной практики, позволяющую достичь мистического прозрения и

тесно связанную с индуистской доктриной адвайты — растворении всего индивидуального в абсолютном единстве Брахмана.

В буддизме к мистическим учениям следует отнести традицию дзэн-буддизма, предполагающую практику медитации и ориентирующую на достижение *сатори* (яп. просветление) посредством внутреннего персонального переживания опыта постижения истинной природы человека через достижение «состояния одной мысли» (восемь ступеней буддийской *дхьяны* соответствуют пути достижения высшего созерцания).

Наиболее характерным и глубоким течением в иудейском мистицизме являются Каббала и хасидизм. Каббала в основном предлагает методы непосредственного постижения Бога через священные имена и божественные числа, а также через восторженную молитву. Суфийские мистики и аскеты не были удовлетворены традиционным религиозным опытом ислама и стремились к личному союзу с Богом и обретению непосредственного интуитивного познания Аллаха. Целью провозглашалось освобождение души от оков низшего «я» и переживание истинной реальности (*хакика*).

Мистика является в той или иной мере этически окрашенной, ибо необходимо включает в себя момент нравственного очищения, самосовершенствования, культивирование очистительных добродетелей: воздержания, смирения, самоотречения, терпения, прощения и т.п.

В вероучениях нетеистского типа мистика существует как специфическая практика, ориентирующая на растворение в Абсолюте посредством специальных медитативных техник. «Внехристианский мистицизм обнаруживает роковую тенденцию к пантеизму. … Божество в своей сущности понимается здесь как безличная космическая сила, как простая бескачественная монада… Оно находится в постоянном процессе эволюции инволюции. Человеческая душа – один из моментов эволюции Абсолютного… Будет ли человек стремиться к слиянию с Божеством, или не будет, - космический процесс, совершающийся в недрах Абсолютного, будет идти своим порядком, и человек бессилен повлиять на характер и направление его…» [71, с. 63-64].

Следовательно, в нетеистических религиях *обожение* как цель мистической практики означает полное слияние мистика с Божеством, т. е. отречение от своей личности. Состояние обожения в теизме не тождественно потери личности (образа Божьего в человеке), а означает наивысшее приобщение к совершенным качествам Бога, т. е. возврат утраченного подобия Божьего. В данном контексте - достичь подобия

Божьего означает развитие в себе тех качеств, которыми обладает Бог как Высшая Личность: любовь, милосердие, прощение и др.

Обожение в теизме – это дар Бога, но еще это и результат благодати (др.-греч. χάρις, лат. gratia), которая в христианском богословии понимается как нетварная божественная сила или энергия, в которой Бог являет себя человеку и которая даруется человеку для его спасения. С помощью этой силы человек преодолевает в себе греховное начало и достигает состояния обожения. В теистических религиях Абсолют трактуется не столько как «сущий», сколько как «живой», «действующий» Бог; не столько как объект созерцания, сколько субъект воли. Мистическое единение души с Богом осмысливается как диалог, который предполагает обоюдность стремлений, т. е. богоискательский порыв мыслится как внушенный Богом. Божество должно не только быть объектом «исканий» для человека, но и само должно активно «искать» человека и «открываться» ему. Представитель средневекового христианского мистицизма **Бернар Клервоский** (1090-1153) так писал об отношениях Бога и человеческой души: «Ты не искала бы, если бы тебя самое прежде не искали» [73, с. 426]. Эта же идея присутствует и у суфия **Абу Саида Фазл-Аллаха** (967—1049): «Бог захотел, чтобы ты искал Его. В сущности, это Он ищет тебя и только поэтому помещает в твое сердце желание искать» [73, с. 159].

В религиях с канонизированной и поэтому закрытой доктриной, с давно сложившимися традициями религиозной жизни мистические порывы не поощряются. Мистика рассматривается как зона вольномыслия, как направление мысли с антиправовым и антисхоластическим уклоном. Поскольку мистика чревата ересями, Церковь стоит «на страже» своего учения. Ортодоксальная традиция признает возможность мистической благодати, но Церковь стремится ограничить ее рамками официального богослужения (например, в таинстве евхаристии). В то же время ортодоксальная традиция объявляет отдельных мистиков святыми, подвижниками, достигшими наивысших ступеней нравственной чистоты и духовного просвещения.

Все мистические доктрины имеют некоторые общие черты: иррационализм, интуитивизм, парадоксальность, разветвленная система символизма Неизреченность как признак мистического опыта указывает не на то, что опыт укоренен в чувственной природе человека, а на то, что сам этот опыт не имеет конкретных аналогов в земной жизни: «не опишет язык, не передаст никакое красноречие, ибо область его – иная область, и мир его - иной мир» [74, с. 427]. Устремленность к Богу трансформируется в установку на обнаружение Бога в себе: «Долгое

время я искал Истину. Иногда находил ее, иногда – нет. Теперь же ищу свое «я» - и не могу отыскать его. «Я» стало Им. Впрочем, все есть Он» [73, с. 47].

В рамках мистической традиции богопознание трактуется как непосредственное узрение Бога; это процесс, основанный на сверхразумном созерцании. Великий персидский поэт-суфий **Мавлана́ Джалал ад-Ди́н Мухамма́д Руми** (1207-1273) писал: «Разум великолепен и желателен до тех пор, пока он не приведет тебя к вратам Господа. Но едва ты достиг этих врат, оставь разум .. Отдай себя в руки Господа…» [75, с. 30-31].

В неортодоксальной мистической традиции формируется сложная система символизма, с помощью которой предпринимается попытка передачи пережитого мистиком в ситуации Откровения. Одной из главных метафор является *метафора «света»,* восходящая к неоплатонизму, рассматривавшему эманацию божества как истечение света от его божественного первоисточника. В христианстве процесс постижения Бога в ситуации Откровения описывается как озарение души «божественным светом», исходящим от Бога. Так, исихасты считали, что их молитвы приводят к непосредственному богообщению, при котором человек видит божественный свет как визуальное выражение божественной силы (энергии). Именно этот «нетварный» свет видели апостолы на Фаворе в момент преображения Иисуса Христа, когда проявилась его божественная слава. Фаворский свет описан во всех синоптических евангелиях: «И когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею» (Лк.9:29 - СП; см. также Мф.17:2; Мк.9:3).

Символом передачи Откровения может быть *метафора «смерти»* как обозначение опыта, разрушающего прежние структуры сознания, как знак преодоления границ индивидуального сознания, «бездеятельность воли» (У. Джеймс), вытеснение индивидуального начала человека Абсолютом. Крупнейший представитель суфизма **Ибн Араби** (1165-1240), который разработал учение о единстве бытия, отрицающее различия Бога и мира, писал: «умри для суеты и оживи внутри» [76, с. 690]. Суфии заимствовали идею, присущую одному из древнейших арабских племен, воспевавших любовь, сильную, как смерть. Метафора «смерти» выступает в мистике также и символом недостижимых пределов познания. В то же время метафора смерти означает преображение, воскресение: «Смерть захлебнулась валом бытия,//И вновь из смерти возрождаюсь я» [77, с. 240].

Достаточно распространенной является *метафора опьянения*. Данное состояние мистиками трактовалось как мистический экстаз. Суфийский поэт **Ибн аль Фарид** (1181-1235) в своей касыде «Путь странника» пишет о пути души к вершинам духа: «И я пьянел от сполоха огней,//От звона чаш и радости друзей.//Чтоб охмелеть, не надо мне вина - //Я напоен сверканьем допьяна» [77, с. 247]. Образы суфийской поэзии вдохновили Н.Гумилева на написание стихотворения «Пьяный дервиш»: «Виночерпия взлюбил я не сегодня, не вчера,//Не вчера и не сегодня пьяный с самого утра,//И хожу, и похваляюсь, что узнал я торжество://Мир лишь луч от лика друга, все иное тень его!» [78, с. 338].

Как отмечал известный религиовед Е.А.Торчинов, «суфизм по преимуществу связан с идеей любви к Богу, которая… может принимать характер исступления, "опьянения" Богом» [79, с. 517]. Только влюбленный может прийти к Богу.

В неортодоксальной мистической традиции распространенной становится *символика брачного характера*. Согласно суфийскому учению, постижение Бога и слияние с ним достигаются мистической любовью к Богу, поэтому значительная часть суфийской поэзии — стихи любовного содержания: «Мой Бог – любовь, любовь к нему – мой путь.//Как может с сердцем разлучиться грудь» [80, с. 18]. В суфизме есть притча о том, как «мастер однажды взглянул на пожелтевший лист, оставшийся на ветке, и сказал: «У нас обоих сморщенные лица. У тебя – из-за жизненных невзгод, у меня – из-за Любви!». Смысл этой притчи в том, что суфий сознательно прилагал усилия, чтобы умереть для всего, что не было Богом, Любовью [73, с. 39]. Таким образом, метафоры смерти и любви оказываются в одном семантическом поле.

В неортодоксальной традиции суфий часто выступает в образе влюбленного, находящегося во власти «Возлюбленной», а «Возлюбленная» в словаре символов суфизма — Бог или божественная истина. В этом контексте локоны возлюбленной — мирские соблазны, бурное море — плотские желания, испепеляющее сверкание молнии — божественное озарение. По мнению Е.А.Торчинова, «эта влюбленность, любовная одержимость Богом ведет к познанию, гносису, который и остается целью суфия, называющегося "познавший".. Таким образом, суфизм предполагает гносис через эрос, познание Бога через любовь к нему, причем богопознание реализуется через единение или слияние с Богом, уничтожение в Боге, достигаемое в любви…» [79, с. С.517].

В христианстве душа мистика, ищущая Бога, отождествляется с «невестой Христовой», а духовное слияние мистика с Абсолютом трактуется как мистический экстаз, вершина духовного пути. В этом

контексте все аскетические практики (целомудрие, нестяжание, послушание, бдение, пост и др.) рассматриваются только как средства совершенствования любви к Богу. В аллегорической поэме **Уильяма Ленгленда** (1332-1400) «Видение о Петре-пахаре» (1362) есть слова о том, что «целомудрие без любви будет в цепях в аду: оно также бесполезно, как светильник, внутри которого нет огня» [81, с. 252].

В мистических текстах состояние любовного томления мистика часто передается посредством эротической терминологии. Примером тому являются метафоры крупнейшего представителя средневекового мистицизма Бернара Клервоского: «В мистическом экстазе душа, жаждущая вечно покоиться на лоне Супруга, чувствует, как перси ее наливаются током сострадания: только надави их – и дивное брызнет молоко» [82, с. 218].

В ортодоксальной мистике эротическая проблематика получила свое выражение в «Песни Песней», в которой любовь изображена с подчеркнутым эротизмом. Безусловно, в канон данный текст вошел исходя из аллегорической интерпретации произведения, отражающего любовь Бога и народа, Христа и Церкви. Образ Возлюбленного символизирует собой Бога, а девушка, ждущая любви, - Церковь, верующих: «Милый бел и румян, отличен из тысяч; Лицо его – чистое золото, кудри его – пальмовые гроздья, черные, как ворон,….Губы его – красные лилии, капающие миррой текучей, Руки его – золотые жезлы, унизанные самоцветом,… Таков мой милый, таков мой друг, девушки Иерусалима!» [83, с. 633].

В новозаветной традиции вера, надежда и любовь названы в качестве главных добродетелей. Любви посвящены знаменитые слова апостола Павла (Гимн любви): «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание, и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви: то я ничто» (1Кор. 13:1-2 - СП).

Вопросы для повторения

Чем отличается трактовка термина «теология» в эпоху античности и в период Средневековья?

Какова структура теологии?

Что представляют собой «низший» и «высший» уровни в теологии?

Каковы основные признаки мистической духовной традиции?

Назовите традиции мистицизма?

При помощи каких символов передается опыт откровения в неортодоксальной традиции?

3.2.3. Понятие теизма и атеизма. Бог как основная категория теистических учений

Теизм (греч. Θεός - Бог) – религиозное мировоззрение, исходящее из трактовки абсолютного бытия как Бога-Творца, воспринимаемого в качество бесконечной личности, трансцендентной миру. К теизму традиционно относят иудаизм, христианство и ислам. Теизм в отличие от *деизма* (лат. deus — Бог) полагает, что Бог не только является творцом мира, но и принимает непосредственное или опосредованное участие в его управлении. В теизме возникает представление о божественном провидении, формируется концепция провиденциализма - религиозной концепции истории как божественного промысла. Следовательно, в теизме признается сознательная активность Бога в мире, его имманентное присутствие в мире, направляющего развитием мироздания. Первым наиболее полным изложением идей провиденциализма стало учение Августина об историческом процессе как пути к Царству Божьему («О Граде Божьем»).

От *пантеизма* (греч. παν — всё, всякий; θεός — Бог) - учения, согласно которому Вселенная (природа) и Бог тождественны, теизм отличается признанием личности Бога и отдельности его от мира. В теизме Бог *трансцендентен* по отношению к миру, в то время как в пантеизме признается эманация. Теизм противостоит и мистицизму, которому присуще представление об отождествлении Бога и мира в момент мистического экстаза.

Для религий теистского типа характерно «препоручение себя Богу», доверие Богу, что предполагает *особый статус феномена веры*. В них акцент сосредоточен не на внешнем культе, а на «сердечной вере», «сокрушении сердца» («Обратись, Израиль, к Господу Богу твоему, ибо ты упал от нечестия твоего. Возьмите с собою *молитвенные* слова и обратитесь к обратитесь к Господу; говорите Ему: «отними всякое беззаконие и прими во благо, и мы принесем жертву уст наших» Осия 14:1-3 - СП).

Предельная персонификация Бога задет в теизме личностный характер отношения к нему, что предполагает возможность диалога. Соответственно, фундаментальной характеристикой теизма является его *диалогичность*. Идея возможности личного общения с Богом изначально возникает в иудаизме. Библейский Бог заключает завет с людьми, суть которого – взаимная верность человека и Бога.

Такие отношения человека и Бога, - писал С.С. Аверинцев: «…новая ступень в становлении человеческого самосознания; лицом к лицу с таким образом Бога человек острее схватывал свои собственные черты как черты личности, противостоящей со своей волей всему строю мирового целого» [84, с. 275].

Такое понимание Бога возвышало и самого человека, поскольку он являлся единственным партнером Бога по диалогу. Библейской традиции не знакомо чувство экзистенциального одиночества, поскольку у человека всегда был незримый собеседник - Бог как потусторонний референт. К примеру, мучимый страданиями библейский Иов пытается понять их причину, объяснить пристальное, ревнивое внимание Бога к себе. Иов обращается к Богу с вопросом: «Что есть человек, что Ты отличил его,/ занимаешь им мысли Твои,/ каждое утро вспоминаешь о нем,/ испытуешь его каждый миг?/ Когда отведешь Ты от меня взор,/отпустишь меня сглотнуть слюну?» [85, с. 574]. Другой пример: «И сказал Господь Аврааму: пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего и иди в землю, которую Я укажу тебе; и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое…» (Быт. 12:1-3- СП).

В контексте теизма формируется *амбивалентный характер отношений Бога и человека:* любовь к Богу и страх Божий. Как известно, заповеди любви - любовь к Богу и любовь к ближнему – считаются важнейшими в теизме. Апостол Павел писал: «Ибо заповеди: «не прелюбодействуй», «не убивай», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не пожелай чужого» и все другие заключаются в сем слове: «люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим. 13:9-11- СП). Суть второй половины Декалога не столько в конкретных заповедях, сколько в самой мысли, что милосердие угоднее Богу, чем жертва.

Страх Божий рассматривается в качестве позитивного явления, поскольку он освобождает от страха перед власть имущим и ограничивает произвол носителя социальной силы по отношению к беззащитному. Тому пример пророческие слова Амоса: «Итак, за то, что вы попираете бедного и берете от него подарки хлебом, Вы построите домы из тесаных камней, но жить не будете в них; разведете прекрасные виноградники, а вино из них не будете пить» (Амос 5:11- СП).

В философии по отношению к теизму позиция «незнания» называется *агностицизмом* (греч. ἄγνωστος — непознаваемый,

непознанный), который подвергает сомнению истинность и отрицает возможность доказательства или опровержения утверждений, основанных полностью на субъективных посылках.

Отсутствие теистической веры называют *атеизмом* (от греч. άθεος- безбожный) - системой взглядов, отрицающих религию как веру в сверхъестественное. Атеизм признает самодостаточность естественного мира (природы) и естественных причин для объяснения происхождения религии. Критический анализ и опровержение веры в Бога может иметь философский, естественнонаучный либо историко-научный характер. Обычно различают атеизм стихийный (на уровне обыденного сознания) и атеизм теоретический (опирающийся на философию и естествознание). Атеистические тенденции содержатся в таких формах свободомыслия, как скептицизм, религиозный индифферентизм, деизм, пантеизм, секулярный гуманизм, религиозный нигилизм.

Атеизм является мировоззренческим антиподом теизма, т. е. существует как его антитеза, не имеющая собственных конструктивных оснований. Каждому тезису теизма атеизм противопоставляет собственный антитезис. Атеистическая концепция во многом аналогична по своему понятийному составу и образу мышления теизма, поэтому нет абстрактного атеизма. По мнению А.Ф. Лосева: «атеизм – догма, вид догматического богословия, а вовсе не наука, поэтому атеизм является предметом истории религии» [21, с. 579].

Атеизм всегда будет востребован частью общественного сознания. Кстати, не каждый богослов признает теизм. Протестантский теолог и философ П. Тиллих называл персонифицированного Бога теистов идолом; согласно П. Тиллиху, Бог – это «бытие-в-себе», основание и смысл бытия. Не все теисты соглашаются доказать существование Бога, поскольку считают такие доказательства невозможными и даже вредными, так как снижают статус веры. В то же время не все те, кто на практике не принимает во внимание Бога, теоретически отрицают его существование. В повседневной жизни верующие порой не вспоминают о Боге, хотя не сомневаются в его существовании.

В прошлом различали три категории атеистов: 1) не признающих существование Бога; 2) отрицающих влияние Бога на человека; 3) верящих в Бога и его влияние, но отрицающих божественное воздаяние за грех. В средние века христиане именовали «атеистами» язычников,

поскольку те не исповедовали веру в единого Бога. В исламе «кафир» (неверный) не атеист, а не испытывающий признательности к Аллаху.

Подлинный атеизм зародился в период Возрождения и Нового времени. Чаще всего атеизм вырастает из антиклерикальной реакции на внешние атрибуты религиозности. В советский период на территории нашей страны сформировался атеизм воинствующего характера – агрессивный и крайне догматический («религиозный атеизм»), фанатично исполнявший государственно-идеологическую функцию. В настоящее время атеистическая критика религиозных доктрин и церковной деятельности становится более культурной и толерантной.

Бог как основная категория теистических учений. В религиозных и философских системах *Бог* (слав. – наделяющий богатством; общеарий. baha – благо, одарение, наделение; др.-иран. baga – господин; лат. deus; греч. Θεός, инд. deva – светить, сиять) – это высшее существо, создающее мир и человека, определяющее их бытие, меру, назначение и закон. Бог – одно из ключевых религиозных понятий, означающих некую объективированную сверхъестественную сущность, выступающую объектом поклонения. Главным атрибутом Бога является его совершенство, что подразумевает, что он всемогущ, всезнающ, всеблаг, всепрощающ, вечен и т.п. Образ Бога как высшей силы возникает в политеизме (многобожие), трансформируясь в дальнейшем генотеизм (вера в одного главного Бога, не отрицающая иных богов) и монотеизм (единобожие).

Вопрос о происхождении идеи Бога имеет множество решений. Богословская точка зрения заключается в том, что образ Бога был внушен первым людям Богом в результате Откровения (концепция монотеизма); представители мифологической школы (М. Мюллер и др.) считали, что идея Бога – результат олицетворения сил природы; в традиции эволюционизма (Э. Тайлор и др.) связывали появление идеи Бога с культом предков; фрейдизм рассматривал образ Бога как сублимацию подавленного образа отца; французская социологическая школа (Э. Дюркгейм и др.) полагали, что идея Бога – это результат воздействия на человека социальных сил, не понятных ему.

В нетеистических религиях Бог представлен как некая абсолютная безличная субстанция (Единое, Брахман, Дао, Логос), а в теистических религиях как личный персонифицированный трансцендентный Абсолют, в котором совпадают сущность и существование, которому присущи высший разум,

сверхъестественное могущество и абсолютное совершенство. Однако запросам массового сознания более соответствовала не столько трансцендентная сущность, сколько личное, имманентное существо (Сверхличность), откликающееся на молитвы человека. В этом смысле возникает противоречие между религиозно-философскими представлениями о Боге как об абстрактном, безграничном начале сущего и образе Бога как всеблагой Сверхличности.

Сущность Бога таинственна и непостижима: он лишен материального воплощения, он пребывает за пределами физического мира, он не доступен ни для чувственного восприятия, ни для рационального познания, поскольку находится вне времени и пространства. Впервые восприятие Бога как чистой духовности и нравственного Абсолюта возникает в иудаизме. С.С. Аверинцев писал: «О Яхве нечего рассказывать, кроме того, что он сотворил мир и человека, а затем вступил со своими творениями в драматические перипетии союза и договора…» [85, с. 275].

Библейский Бог не имеет зоо- или антропоморфных черт, у него отсутствует биография, поскольку он не имеет, подобно языческим богам, истории рождения (теогония), приключений, противоборств с другими богами. Будучи чистой духовностью («Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт.1:2 - СП), он гораздо ближе к человеку, чем языческие боги, так как заинтересован в человеке, в его любви и верности, в ответ обещая свою любовь и верность. «Требование взаимной верности – то, что составляет один из важнейших контрастов миру многобожия, где верность оказывается излишней, где человек пытается склонить на свою сторону, умилостивить как можно большее количество богов, а боги остаются холодными и равнодушными» [86, с. 174]. В теизме иная установка: «Итак, знай, что Господь, Бог твой, есть Бог, Бог верный, который хранит завет Свой и милость к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов…» (Втор.7:9 – СП).

Христианство формирует систематическую догматику, предметом рефлексии которой становится «сущность Бога» и ряд иных концептов. В целом для христианской мысли характерно соотношение дух измерений: библейского опыта и теоретических концептов, синтез Библии и греческой философии, что приводило к конфликтным ситуациям. Так французский теолог и философ **Блез Паскаль** (1623-1662) полагал, что движение человека к Богу – это

движение «сердца», а не «ума». Бог Паскаля - это «личный» Бог, которого человек не может найти лишь на путях познания и разума. Размышляя о вере в Бога, Б.Паскаль приходит к убеждению, что Бог для него - это «Бог Авраама, Исаака и Иакова (Исх.3:6 – СП), а не Бог философов и ученых».

Таким образом, христианство исходит из библейского образа Бога, осложняя его тремя важнейшими компонентами: 1) тринитарное богословие; 2) учение о богочеловечестве Иисуса Христа; 3) формирование систематизированного учения о Боге (догматики).

В исламе сохраняется библейский образ Бога, но слабее выражено историческое сознание, резче подчеркивается дистанция между Богом и человеком. В исламской традиции Аллах имеет меньше личностных черт, лишен страстности и пафосности по сравнению с библейским образом Бога. Аллах так высок, что говорить о нем можно лишь притчами. Коран предписывает Аллаху 99 имен, или атрибутов, подчеркивающих что Аллах – источник всех благих качеств, какие только есть во Вселенной.

Одним из ключевых элементов теологии является обоснование бытия Бога. Оно строится либо на иррациональной основе – вере, либо с использованием рациональных способов доказательства существования Бога. К классическим доказательствам относят: *онтологическое* («совершеннее то, что существует и в представлении и в действительности»; *космологическое* («всё должно иметь причину. Первопричина всего есть Бог»; *телеологическое* («мир слишком сложен, чтобы возникнуть случайно»), а также *психологическое* («идея Бога как Существа всесовершенного, вечного присутствует в человеческом сознании»), *историческое* («не известно ни одного народа без религии») и иные доказательства.

Точку зрения И. Канта на эту проблему можно рассматривать как *нравственное* доказательство бытия Бога. И. Кант считал, что все теоретические способы обоснования бытия Бога несостоятельны, но бытие Бога можно доказать в пределах практического разума, т. е. морали. Если в мире обнаруживается объективный моральный порядок, считает философ, - то устанавливать и поддерживать его может только Бог (нормы нравственности не выводимы из законов естественного мира природы). Люди не умеют самостоятельно достигать гармонии между счастьем и долгом. Норма и опора нравственного поведения

– бытие Бога; люди моральны, поскольку глас Бога звучит в их совести.

Интерес представляет предложенный математиком и философом Б. Паскалем полушуточный аргумент для демонстрации рациональности религиозной веры. Б. Паскаль для обоснования внутреннего отношения к религии предложил воспользоваться теорией игр, основанной на теории вероятностей. По мнению ученого, вера – это не логическая убежденность, основанная на здравом смысле; это, скорее, игра с непредсказуемым исходом, поскольку нельзя доказать, что Бог есть, но рассудок не в силах опровергнуть его существование. Суть, так называемого «пари Б.Паскаля» [87, с. 418], в следующем: что можно выиграть или проиграть, если веришь или не веришь в Бога? Если Бог есть и Вы в него верите, то Вы выиграете вечное блаженство; если Вы верите в Бога, а его нет, то Вы ничего не теряете; если Вы не верите в Бога, а он есть, то Вы теряете возможность вечного блаженства; если Вы не верите в Бога и его нет, то Вы ничего не выигрываете. Следовательно, выгоднее признать, что Бог есть.

Вопросы для повторения

Назовите основные признаки теизма как разновидности религиозного сознания;
Чем отличается «агностицизм» от «атеизма»?
Какие разновидности атеизма существуют?
Как решается проблема происхождения идеи Бога в богословии и в науке?

3.3. Социология религии

Социология религии – это раздел религиоведения, изучающий религиозное поведение человека как социальное действие и религиозные группы как компоненты социальной системы. Поскольку социология религии является эмпирической наукой, то предметом ее исследования является не Абсолют как трансцендентная реальность, а религиозные группы, их образование и функционирование; особенность поведения людей, верующих в Абсолют, а также социальные причины, смысл и последствия этой веры. Предметной областью социологии религии является также изучение взаимодействия людей в религиозных группах и отношения между группами. Социология религии не ставит своей целью доказательство истинности либо ложности религиозных представлений. Она изучает влияние религии на социальные институты, статусы и роли,

стиль жизни социальных групп. Религия изучается как общественная подсистема

Проблемное поле социологии религии: взаимодействие религии и общества; религия как источник социальных изменений; влияние различных форм социального поведения людей на их религиозное поведение; анализ религиозной подсистемы в качестве фактора интеграции либо дезинтеграции; типы религиозных сообществ и типология религиозных организаций; эволюция религиозных институтов и их влияние на социальную стратификацию, экономическое поведение, способы легитимации и сакрализации политической власти; феномены религиозного фундаментализма и модернизма и др.

Методы социологии религии: опрос (либо в виде стандартизированного интервью, либо в форме письменного заполнения анкеты респондентом), статистический анализ, наблюдение, эксперимент, кросс-культурный анализ, анализ исторических данных, письменных источников, документов, а также контент-анализ.

В качестве самостоятельной дисциплины социология религии начинает формироваться с середины XIX в. в контексте преодоления теологической и становления научной картины общества. Предпосылкой ее появления было выделение из философского знания такой отрасли науки, как социология (от лат. societas – общество; греч.logos - наука). С другой стороны, важным идейным источником социологии религии была социально-философская критика феодальных общественных отношений и церкви как социального института. Радикальные критики (**П.А.Д. Гольбах** (1723-1789), **Д. Дидро** 1717-1784) предлагали упразднить религию, поставив на ее место разум и мораль «естественного человека». Представители умеренного крыла в критике религии полагали, что общество нуждается не только в хороших законах, но и в законопослушных гражданах. **Ж.-Ж. Руссо** (1712-1778) в трактате «Общественный договор» (1762), выдвигает идею «гражданской религии», которая бы заставляла гражданина любить свои обязанности: «Здесь речь идет не о религиозных догматах в собственном смысле, а о чувстве общественности, без которого невозможно быть ни хорошим гражданином, ни верным подданным» [88, с. 204-205].

В период Нового времени формируется секулярное общество. Дифференциация общественных институтов, плюрализм общественного сознания заставляют размышлять о месте религии в обществе, об отношении религии к науке. **О. Конт** (1798-1857) развивает учение о социальной динамике, согласно которому религия является неотъемлемым элементом социальной структуры (по крайней мере, в

традиционном обществе) и способна выполнять в обществе определенные функции. Тезис о том, что религия поддерживает в обществе порядок, разделяли и критики религии – **Л.А. Фейербах** (1804-1872), **К. Маркс** (1818-1883), и **Э. Дюркгейм, Г. Зиммель** (1858-1918), которые видели в ней основу единства общества.

К. Маркс, Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, **М. Вебер** (1864-1920), **Б. Малиновский** (1884-1942) во многом определили главные направления развития социологии религии. В классической социологии религии утвердилось два направления: первое связано с именем Э. Дюркгейма, согласно которому главная функция религии – функция интеграции (интеграционистский подход; *религия как социальный факт*); второе – с именами К. Маркса, М. Вебера, соотносившими религию с социальными конфликтами, изменениями (*религия как фактор социального действия*).

Классические теории социологии религии содержали выводы о функциональном статусе религии в обществе, ее структурных элементах. Для Э. Дюркгейма религия – это основа целостности, стабильности общества, т. е. консервативная основа, направленная не на изменение, а на сохранение существующего социального порядка. Вопреки этому М. Вебер видит в религии активную силу социального процесса, стремится понять ее как фактор социального изменения.

Концепция Э. Дюркгейма повлияла на развитие структурно-функционального анализа религии, предложенного Б. Малиновским и **А. Рэдклифф-Брауном** (1881-1955). В работе «Магия, наука и религия» (1925) Б. Малиновский отмечает, что религия в обществе выполняет функцию интеграции оказавшейся под угрозой распада группы, а также функцию социализации, благодаря которой посредством инициации индивид делается полноправным членом общества. В кризисных ситуациях, по мнению ученого, именно религия обеспечивает комфортное состояние и поведение индивида, а также стабильность группы.

А. Рэдклифф-Браун («Структура и функция в примитивном обществе: Очерки и лекции» 1952) связывал функции большинства социальных отношений не с индивидуальными, а с социальными потребностями. Поэтому функциональная роль религии заключается не в том, чтобы помочь индивиду справиться с эмоционально-психологическими проблемами, а в том, чтобы сохранить целостность общества даже вопреки собственным интересам индивида. В этом смысле религиозные верования и ритуалы должны повышать беспокойство, а не помогать избавиться от него и, таким образом, преодолеть кризисную ситуацию.

Данные подходы начинают восприниматься не как исключающие друг друга, а как взаимодополняющие. На этой основе в постклассической социологии религии получает развитие неоэволюционизм (Т. Парсонс, Р. Белла). Американский социолог **Толкотт Парсонс** (1902-1979) на основе методов структурного функционализма разработал схему «социального поведения», «социального действия», ввел понятие «социальное равновесие». Устойчивость социальной жизни, по мнению Т. Парсонса, обеспечивается тем, что общество находит средства (структуры), с помощью которых реализует свои потребности (функции), выступающие как предпосылки и как следствия организованной и социальной жизни. Каждая социальная система выполняет четыре основные функции: *адаптации* (экономическая подсистема), *целедостижения* (политика), *интеграции* (право), *легитимации*, или функция «удержания образца» (религия). Религия рассматривается в концепции Т. Парсонса как основа стабильности и жизнеспособности общества.

Уже в рамках неоэволюционизма Т. Парсонс обосновывает утверждение, что современный тип общества возник в западном мире, из которого берет начало система современных обществ. Таким образом, Т. Парсонс признавал за религией как функцию интеграции (фактора стабильности общества), так и стимула социального изменения. Исследования американского социолога повлияли на усиление интереса к эволюционному методу в социологии, развитию неоэволюционизма.

Американский социолог Р. Белла предлагает пятиэтапную классификацию религий, в основе которой находится степень дифференциации системы религиозных символов. Он выделяет *примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный этапы*. Определив религию как совокупность символических форм, соотносящих человека с конечными условиями существования, Р.Белла обращает внимание на то, что нет такой «совокупности символических форм», которая выполняла бы функции религии для всех людей. Задача социологии религии заключается в том, чтобы обнаружить и классифицировать эти формы, а также определить, к каким социальным последствиям приводит приверженность к той или иной форме.

К социологии религии постклассического периода принадлежат также имена таких исследователей, как **Марсель Мосс** (1872-1950), **Йоахим Вах** (1898-1955), **Никлас Луман** (1927-1998), Дж.М.Йингер, **Томас Лукман** (р.1927), **Питер Людвиг Бергер** (р.1929) и др.

Французский религиовед М. Мосс рассматривал религию как проекцию общества, его структуры, потребностей, норм. В соответствии с теорией Э. Дюркгейма М. Мосс трактовал священное как коллективное установление и исходил из идеи идентичности священного и социального. В своих наиболее известных работах, собранных в сборнике «Социальные функции священного» (2000) М. Мосс объясняет религиозный феномен как систему понятий и коллективных обрядов, имеющих отношение к сакральным существам.

Немецко-американский религиовед Й. Вах полагает, что общая морфология религии отражает ряд ответов на встречу с «последней реальностью». Мир религии бесполезно анализировать как чистый объект. Только диалогическое открытие «последней реальности» приближает нас к тайне религии. Одним из примеров выражения религиозного опыта в мышлении, по мнению Й. Ваха, является символ, а также миф, учение. Ученый рассматривает религиозный культ как тотальный ответ целого бытия человека на «последнюю реальность», священное. С помощью двух основных видов религиозной деятельности – молитвы и богослужения человек, по мнению Й. Ваха, стремится преодолеть в первую очередь профанность своей природы. Такие работы Й. Ваха, как «Социология религии» (1944), «Типы религиозного опыта» (1951), «Сравнительное изучение религий» (1958), стали классикой религиоведения.

В современной западной социологии религии сформировалось два направления. *Первое* направление объединяет тех исследователей, которые рассматривают религию преимущественно в связях с другими социальными и культурными явлениями (Л. Козер, Р. Дарендорф, Дж.Рекс, Дж.М. Йингер, Г. Ленски, П. Бергер, Т. Лукман и др.).

Ко *второму* направлению относятся исследования ученых, которые анализируют религию как социальное образование, изучают ее внутреннюю структуру, связи между ее элементами (Х. Кэррьер, Р. Миддлтон, Р. Старк, Ч. Глок, О.Р. Вайтли, В. Брайян, Д. Моберг).

Первое направление достаточно неоднородно. Так, представители «теории конфликта» (Л. Козер, Р. Дарендорф, Дж. Рекс) акцентируют внимание на роли конфликта в развитии общества, месте религии в социальных конфликтах, социальных причинах и функциях конфликтов.

Дж.М. Йингер, Дж. Хортон, П. ван ден Берге пытаются устранить антагонизм «теории порядка» и «теории конфликта», ставя в своих исследованиях задачу диалектического соединения этих теорий на основании использования их достоинств и избавления от их недостатков.

Компаративная социология религии (Г. Ленски) стремится соединить веберовский метод сравнительного анализа социальных явлений с широким обзором существующих обществ с целью создания эмпирической схемы социальной эволюции и определения степени соответствия каждому из уровней школы конкретных форм социальной жизни, политических институтов, моральных норм, религиозных верований.

Феноменологическое направление в современной западной социологии религии (Т. Лукман, П. Бергер) ставят своей задачей выявить онтологический статус и социальное предназначение религии. Главная функция религии – конструирование «священного космоса», сакрализация и космизация социального порядка. Для представителей данного направления характерно негативное отношение к секуляризации как к процессу десакрализации священного, как к процессу возрастания социального хаоса. По мнению П. Бергера, переход к секулярному обществу был оплачен дорогой ценой, поскольку религия создавала «священную завесу», окружая аурой святости социальные нормы. Секуляризация же ведет к тому, что нет ничего «святого», абсолютные ценности становятся относительными, а это приводит общество к утрате смысла, дезориентации.

Согласно «системному подходу» Н. Лумана, не люди и их действия являются подлинными элементами социальной системы, а коммуникация. Первична не структура, а функция, поэтому каждая структура может быть заменена иной структурой, эквивалентной относительно данной функции. Однако в целях выживания система должна осуществлять «редукцию», т. е. упрощение комплексности. Вовсе не обязательно, чтобы все элементы системы были необходимы и полезны. В этом смысле система означает некое ограничение, редукцию возможных действий, т. е. «редукцию сложности», что подразумевает селективный образ действий. Таким образом, возникает необходимость в обосновании этого селективного образа действий. Это обоснование и составляет функцию религии – представить свои ценности, установки, модели действий как необходимые (например, обоснование роли религии как средства, обеспечивающего порядок и коммуникацию в обществе). Этим занимается религиозная идеология, выраженная в форме богословских доктрин.

Объектом внимания представителей второго направления выступает сама религия, внутренние закономерности ее функционирования и развития как самостоятельного организма. Среди многочисленных школ, входящих в это направление, чаще всего

выделяют социологию массового религиозного сознания (Х. Кэррьер, Ч. Глок, Р. Старк, Р. Миддлтон) и религиозного опыта (Р. Старк); социологию религиозной деятельности и поведения (О.Р. Вайтли, Дж.М. Йингер); социологию и типологию религиозной организации (Э. Трельч, Д. Моберг).

Вопросы для повторения

Каковы предпосылки возникновения социологии религии?

Назовите предмет и методы социологии религии;

Перечислите наиболее известных представителей социологии религии;

В чем специфика рассмотрения религиозного феномена в рамках социологии религии?

3.4. Психология религии

Психология религии – это область знаний, ориентированная на изучение психологических сторон религии и объясняющая религиозные феномены с точки зрения психологических теорий и методов. Данный раздел рассматривает религию как психический феномен. Психологию религии интересует субъективная сторона религии: религиозные переживания, религиозные чувства; индивидуальный и коллективный религиозный опыт; когнитивные, аффективные и волевые составляющие внутреннего мира верующего человека; уровни религиозности; религиозные ценности и мотивации; особенности религиозного поведения.

Таким образом, основная идея психологии религии заключается в том, что источник религии находится не в окружающем человека мире, а во внутреннем мире человека, в его эмоционально-волевой сфере. В рамках данного раздела исследуются психологические закономерности возникновения, развития, функционирования религиозных феноменов, т. е. предмет психологии религии – религиозность человека. Изучая особенности психики человека по отношению к религиозным феноменам, психология религии выносит за скобки проблему истинности или ложности религиозных верований.

Истоки религиозности психология религии связывает с наличием, так называемых «религиозных инстинктов» (интуитивный вектор в постижении мира). В качестве фактора религиозности рассматривается страх как экзистенциальное беспокойство; специфически человеческие потребности (поиск ценностных ориентаций); переживание собственной ограниченности.

Методы психологии религии: интроспекция, наблюдение, эксперимент, изучение письменных документов, анкетирование, интервью.

До появления научного религиоведения психология религии развивалась в рамках разных религиозных традиций в качестве *конфессиональной психологии религии*. Данная разновидность психологии религии изучала представления о душе, духовные практики, психотехнику в рамках определенных конфессий. В православной традиции проблемы психической жизни верующего занимали особое место в традиции исихазма – мистико-аскетическая практика «священнобезмолвия». В католической традиции существует особая отрасль теологии и практической деятельности – пастырская психология, задачей которой является укрепление душевного здоровья верующих, поддержка их религиозности. Богатая традиция осмысления внутреннего мира сложилась в исламе и в иудаизме – суфизм и каббализм, соответственно.

Светская форма психологии религии формируется в XIX столетии. У истоков данного направления в религиоведении находилось научное творчество американского философа У. Джеймса (1842-1910). Его самый известный труд в этой области – «Многообразие религиозного опыта» (1902) надолго определил ряд ключевых ориентиров психологии религии: изучение индивидуально-психологических проявлений; изучение и систематизация фактов религиозного опыта; интерес к мистицизму.

У. Джеймс подчеркивал, что именно личная, субъективная область религии составляет объект преимущественного внимания психолога религии. Религиозный опыт первичен по отношению к вероучению, культу, организации. Под религиозным опытом ученый понимал такие индивидуальные переживания человека, как экстатические состояния, видения, созерцание, галлюцинации и др. Специфика религиозных чувств - в их направленности на религиозный объект. У. Джеймс был одним из первых, кто соотнес психологические исследования с понятием бессознательного. «В сознании человека, - писал У. Джеймс, - есть ощущение объективного бытия, представление о том, что существует нечто. <…>. Непосредственное, интуитивное убеждение таится в глубине нашего духа, а логические аргументы являются только поверхностным проявлением его» [31, с. 40]. Соответствующее убеждение позволяло ученому заявить, что «инстинкт повелевает и ведет, - разум покорно следует за ним». По мнению У. Джеймса, главная

функция религии компенсаторная, поскольку она способствует переходу человека от душевного страдания к освобождению от него.

Такие исследователи, как Э. Старбэк, Дж. Коу, Д. Троут развивали биопсихологичеакий подход к религии, который объяснял наличие религиозной психической жизни психофизиологическими процессами адаптации людей к окружающей среде, либо связывал с наличием врожденного религиозного инстинкта.

В крайних формах биопсихологический подход был развит австрийским ученым **Зигмундом Фрейдом** (1856-1939), который отождествил внутреннее содержание религиозной жизни с неврозом и уподобил продукты религиозного духовного творчества невротическим фантазиям. По мнению З. Фрейда, роль религии в том, что она удовлетворяет любопытство, уменьшает страх перед опасностью, помогает упорядочить жизнь при помощи предписаний и запретов.

«Аналитическая психология» швейцарского ученого **Карла Густава Юнга** (1875-1961) предлагает свою трактовку религиозной психической жизни, в которой решающее значение придавалось коллективному бессознательному. В этом контексте религия трактуется как познание объективной реальности бессознательного, а религиозный опыт как процесс оформления в чувственной форме экзистенциальных смыслов, которые присутствуют в архетипах.

На развитие психологии религии оказало значительное влияние научное творчество немецкого теолога, философа и одного из основоположников феноменологии религии **Рудольфа Отто** (1869-1937). В 1917 г. выходит его книга «Святое» («Das Heilige»). В основе трактовки сущности религии Р. Отто находится представление об иррациональной природе религии и ее автономности по отношению к социальным, этическим, эстетическим и другим факторам.

Учение З. Фрейда о человеке, религии, культуре было переосмыслено в направлении усиления роли социальных факторов немецким ученым **Эрихом Фроммом** (1900-1980). Э. Фромм стал одним из основателей неофрейдизма. С точки зрения Э. Фромма, религия представляет собой «потребность в системе ориентации и объекте для служения». Таким образом, религиозность совсем не обязательно связана с теизмом, но и безбожие не означает безрелигиозность. Свою концепцию Э. Фромм назвал «новой теологией», в рамках которой религиозная потребность человека рассматривается в качестве универсальной. Э. Фромм доказывал, что психическое здоровье человека связано с нравственной позицией человека. «Психическое здоровье нельзя понять, рассматривая его отдельно от моральных проблем

личности. Человек болен потому, что он пренебрегает потребностями своей души» [89, с. 225] Все религии Э. Фромм делил на *авторитарные,* стремящиеся к господству над личностью, и *гуманистические*, ориентированные на раскрытие внутренних сил и свободы человека.

Исследованию особенностей архаического религиозного сознания посвящены труды французского религиоведа и психолога **Люсьена Леви-Брюля** (1837-1939). Он первым высказал гипотезу о том, что коллективные представления, будучи объективной социальной реальностью, имеют свои законы и свойства. Их важнейшим свойством является пралогический и мистический характер. Изучению архаического религиозного опыта, мистицизма, символики посвящена его книга «Мистический опыт и символы первобытных людей» (1938).

Во второй половине XX века в психологию религии активно интегрируются отдельные социологические теории и методы. Это вполне объяснимо, поскольку психика явление социальное. Методы, заимствованные из социологии, - анкетирование, интервью, опросы, - в значительной степени свободны от субъективизма.

Во второй половине XX века психология религии ставит своей целью изучение социальных факторов религиозности, психологии религиозных конфликтов, религиозной социализации, религиозного поведения и др. Религиозные переживания человека обусловлены социально, поэтому они представляют исследовательский интерес не только для индивидуальной, но и для социальной психологии. Данная разновидность психологии изучает психику отдельного человека, чтобы выявить не индивидуальные различия, а общие для всех членов данного коллектива характеристики.

Одним из первых под таким углом зрения исследовал религиозное поведение **Гордон Олпорт** (1897-1967). Американский психолог выдвинул положение о том, что мотивы, возникающие у человека на биологической почве, в дальнейшем могут стать независимыми от нее и функционировать самостоятельно. Г. Олпорт был инициатором системного подхода к изучению личности. В своей книге «Индивид и его религия» (1950) психолог заявил об отличии зрелой религиозности от незрелой на основании того, озабочен ли человек прежде всего собой *(«внешнее религиозное поведение»*) или он действительно чуток к высшему Абсолюту, превосходящему его самого (*«внутреннее религиозное поведение»*). По мнению Г. Олпорта, если религиозная ориентация человека основана на религиозных ценностях, то ей будет сопутствовать и нормальная психика. По словам ученого, формула

душевного здоровья отражена в Библии: любить Бога всем сердцем, душой и разумом и любить ближнего как самого себя.

Трактовка религии как «культурного образца» присутствует в бихевиористской теории **Фредерик Беррес Скиннера** (1904-1990). Бихевиоризм (англ. behaviour - поведение) — направление в психологии, определившее облик американской психологии в XX столетии, радикально преобразовавшее всю систему представлений о психике. Его кредо выражала формула, согласно которой предметом психологии является поведение, а не сознание. Религия, - по мнению Ф.Б. Скиннера, - это «социальная система усиления», которая управляет поведением человека. Эффективность религиозного управления поведением держится на воображаемом контакте со сверхъестественным, от которого зависит, даровать ли человеку вечное блаженство, либо обречь его на вечное мучение. Б.Ф. Скиннер требует отказа от анализа субъективных факторов, влияющих на поведение человека, а поведение человека рассматривает как адаптацию человека к внешнему миру.

На смену крайним точкам зрения – сведение религиозных переживаний к индивидуальной психологии человека (У. Джеймс) и бихевиористский подход (Ф. Скиннер) – приходит анализ религиозного феномена в контексте решения проблемы осмысленности человеческой жизни. Психологический аспект этой проблемы был предложен австрийским психологом **Виктором Франклом** (1905-1997), который в противовес «глубинной психологии» предложил «*вершинную психологию*», где основное значение для психики и ее терапии придается смыслу жизни, корни которого религиозны. Религиозность, с точки зрения теории и комплекса психотерапевтических переживаний, т. е. «*логотерапии*», - это поиск человеком смысла жизни, обращение к голосу совести. В этом смысле все люди религиозны, только у одних религиозность проявляется осознанно, а у других – на бессознательном уровне. Бог – «психологическая величина», персонализированная совесть. В. Франкл считал, что задаваться вопросом о смысле жизни означает быть религиозным.

Значительный вклад в развитие социальной проблематики и методов психологии религии был внесен английским ученым **Майклом Аргайлом** (р.1925). Религиозное поведение он изучал в тесной связи с возрастом и полом верующих, их социальным статусом, национальной принадлежностью, образованием, воспитанием. В рамках когнитивного подхода американским ученым **Леоном Фестингером** (р.1919) была развита теория «когнитивного диссонанса», согласно которой человек стремится избегать в своем внутреннем мире конфликта (например,

между поведением и представлением). Если религиозные представления не оправдывают себя, то человек, чтобы избежать внутреннего конфликта, может инициировать разработку новых доказательств правильности его представлений.

Ролевые концепции в психологии религии были предложены шведским теологом и психологом **Ялмаром Сунденом** (р.1908). Поведенческий сценарий зафиксирован в священных текстах религий. Интериоризируя религиозные стереотипы, человек трансформирует восприятие картины мира в своем сознании. Абсолют, воспринимаемый в качестве персонализированного Бога, оказывается близким собеседником, партнером по диалогу.

В 1970-90-е годы сформировалась трансперсональная психология религии. Одним из наиболее известных представителей этого направления стал **Станислав Гроф** (р.1931). Согласно трансперсональной психологии религии, психике человека присущи психические переживания, выходящие за пределы обычного личного опыта (расовая память, память о прежних воплощениях и др.). Именно эти переживания составляют основу мистического опыта.

Вопросы для повторения

Что изучает психология религии?
Перечислите методы психологии религии;
Какие направления в психологии религии вы знаете?
Каковы психологические функции религии?

3.5. Феноменология религии

Феноменология религии как религиоведческая дисциплина формируется в первые десятилетия XX в. преимущественно в Германии и Нидерландах. В Германии виднейшими представителями феноменологии религии были Р. Отто, **Макс Шелер** (1874-1928), Й. Вах, **Фридрих Хайлер** (1892-1967). В Нидерландах – **Пьер Даниэль Шантепи де ла Соссе** (1848-1920), **Герард ван дер Леув** (1890-1950), **Уильям Бреде Кристенсен** (1867-1953), **Каас Юко Блеекер** (1898-1983).

В первой половине XX в. феноменологическое изучение религии распространяется во Франции – **Гастон Берже** (1896-1960), в Италии – **Рафаэль Петтацони** (1883-1959), в США – **Мирча Элиаде** (1907-1986) и другие.

Большое влияние на развитие феноменологии религии оказали феноменологическая философия немецкого философа Эдмунда Гуссерля

(1859-1938) и экзистенциализм немецкого философа Мартина Хайдеггера (1889-1976).

В 1930-50-х гг. феноменология религии не только пользовалась огромным авторитетом среди исследователей религии, но и претендовала на роль общей религиоведческой теории. Многие идеи феноменологии религии оказались созвучны христианской традиции.

Основным понятием феноменологии религии является «священное» - категория, обозначающая свойство, обладание которым ставит объект в положение исключительной значимости, непреходящей ценности и на этом основании требует благоговейного отношения к нему. Представление о «священном» (святом, сакральном) является универсальной категорией религиозного сознания. Убеждение в существовании «священного» и влечение быть ему сопричастным составляет суть религии. Таким образом, «священное» - реальность совсем иного порядка, полностью отличная от реальности естественной, природной; реальность, выходящая за пределы естественного человеческого опыта.

«Священное» в феноменологии религии понимается не как психологический или социальный факт, а как особого рода бытие, проявляющееся в различных формах, в зависимости от исторического и культурного контекста. В отличие от теологии феноменология религии не выносит суждения о ценности и истинности той или иной религиозной данности. Однако задача исследователя религии заключается в том, чтобы исследовать религиозный феномен при помощи особого религиозного чувства. Содержание религии открывается исследователю только в том случае, если он знает и использует результаты теологических доктрин. Соответствующий подход, принятый в феноменологии религии, позволяет утверждать, что данный раздел не является строго научным изучением религиозного феномена.

В то же время феноменологический подход помогает представить религиозный феномен в таком ракурсе, который позволяет исследователю освободиться от сложившихся представлений, стереотипов, предрассудков. Феноменологический метод ориентирован на анализ сущности религиозного феномена, предполагает вневременной взгляд на религиозные явления, рассматривает их вне исторической связи и обусловленности. Представители феноменологии религии полагают, что таким образом они устанавливают универсальные сущностные характеристики религии, обнаруживают в религиозных феноменах инвариантные структурные отношения.

Однако религиозный феномен в качестве универсальной внеисторической структуры обособляется также и от религиозного опыта, и от историко-социальной обусловленности явления, т.е. выводится за пределы его эмпирического исследования конкретными науками (историей, психологией, социологией).

Для феноменологии религии характерно использование таких методов, как *сравнительный анализ и классификация религиозных феноменов*. Этими методами пользовались как сторонники дескриптивной (описательной) феноменологии религии, которые видели свою цель в типологизации, классификации и описании религиозных феноменов, так и сторонники интерпретативной феноменологии религии, ставившие своей целью усмотрение сущностей религиозных феноменов, их глубинных структур и значений.

Однако главными методами исследования религиозного феномена были такие методы, как *«эпохе» и «эйдетическое видение»*. Термин «эпохе» (греч. приостановка суждений, воздержание от суждений) был введен в философский контекст Э. Гуссерлем в XX в. Сам Э. Гуссерль религиоведческими проблемами не занимался и религиозные феномены не исследовал, однако отдельные концептуальные положения его философии были использованы представителями феноменологии религии. Феноменологическая философия Э. Гуссерля рассматривалась как методологическая база исследования глубинных основ сознания, мышления в целом, а также смысла метафизических сущностей феноменов сознания.

Феноменологический метод в философии Э. Гуссерля – это способ проявления в сознании смысла феноменов путем интенции или направленности сознания на исследуемый предмет, а также последующего «очищения сознания». «Очищению» предшествует «эпохе» - воздержание от суждений о чем-либо. Использование «эпохе», с точки зрения Э. Гуссерля, должно обеспечить беспредпосылочное созерцание сознания и его чистых структур. Интенция сознания приводит к поэтапному редуцированию, а последнее сопровождается достижением уровня чистого сознания, т.е. ведет непосредственно к усмотрению «эйдосов» (сущностей феноменов). Эйдетическое видение завершает эйдетическую редукцию, благодаря чему оказывается возможным интуитивное созерцание сущностей познаваемых феноменов.

Однако представителей феноменологии религии, большинство из которых были христианскими богословами, не устраивал акцент философии Э. Гуссерля на сознании человека. Их интересовали прежде

всего религиозные феномены, обладающие объективной реальностью. Так, «нуминозный объект» в концепции немецкого богослова и религиоведа Р. Отто выступал в качестве первоосновы, сущности всех феноменов. Если Э. Гуссерль стремился к достижению совершенно беспредпосылочного созерцания феноменов сознания, то христиански ориентированные феноменологи религии не отрицали предпосылки абсолютно. Так, представление об Абсолюте (божественной реальности, «нуминозном объекте») выступало в качестве первоосновы или сущности всех религиозных феноменов. Соответственно, феноменологи религии интерпретировали метод «эпохе» как воздержание от непроверенных предпосылок, но не как их полное отрицание.

Противопоставление рациональных методов и метода интуитивного постижения сущности религиозных феноменов в феноменологии религии связано с установкой на «эйдетическое видение». Согласно Э. Гуссерлю, сущности (эйдосы) феноменов сознания могут быть схвачены только путем прямой интуиции. Однако в рамках феноменологии религии этот подход (непосредственное усмотрение сущности религиозных феноменов) предполагал также наличие *эмпатии* (вчувствование, вживание), религиозного опыта исследователя, что неизбежно приводит к субъективизму.

Таким образом, в феноменологии религии наблюдалось методологическое противоречие: метод «эпохе» должен был обеспечить объективность исследования посредством воздержания от суждений, а метод «эйдетического видения», включающий эмпатию, привносит в исследование значительную долю субъективизма.

Еще одной важнейшей установкой феноменологии религии был *антиредукционизм* (лат. reductio – отодвигать назад, возвращать) – сведение какого-либо сложного явления к его простейшим формам, чтобы лучше понять сущность этого явления. В научном религиоведении редукционизм предполагает не столько сведение сложного к простому, сколько попытки объяснить религиозный феномен нерелигиозными факторами, т. е. религию пытаются интерпретировать при помощи лингвистики, антропологии, социологии, психологии, истории и др. Поскольку богословы, а также христиански ориентированные феноменологи религии признавали в качестве конечной причины существования Бога, постольку их не устраивало объяснение причин возникновения религии естественным путем.

Феноменологии религии присущ *аисторизм*. Возможно, это объяснялось желанием выделить феноменологию религии в отдельную дисциплину, отделившись от истории религии (феноменологию религии

подчас называли сравнительным религиоведением). Однако, скорее всего, аисторизм был обусловлен целью феноменологических исследований – усмотрением инвариантных сущностей, структур и значений религиозных феноменов.

В то же время представители феноменологии религии всегда подчеркивали тесную связь своей дисциплины и истории религии. История религии предоставляет для феноменологии религии эмпирические данные, а феноменология религии подвергает эти данные систематической обработке и обеспечивает теоретическую базу для истории религии.

Истоки феноменологического изучения религии, предполагающего понимание религии и выяснение ее сущности путем анализа ее проявлений, восходит к концу XVIII- началу XIX в. Именно тогда были определены основные принципы феноменологического религиоведения: признание роли особого религиозного чувства как основания религии, феноменологическое описание, создание классификации религиозных феноменов.

Первым исследованием, в котором использовался феноменологический метод можно считать сочинение члена французской академии Николя Фрере «Религиозные обряды и церемонии всех народов мира» (1723). В этой двадцатитомной работе представлена классификация ритуальной практики в различных культурах. Можно вспомнить также многотомный труд Ш. Дюпюи «Происхождение всех культов», сочинение Б.К. де Ребека «О религии, рассматриваемой в ее происхождении, формах и развитии».

Природу особого религиозного чувства, проявляющегося в разнообразной культовой практике и отраженной в мифологических представлениях попытался исследовать член французской академии Ш. де Бросс. Его труд получил название «Очерк первобытной религии. Культ фетишей» (1760). Ш. де Бросс считал, что в основе религии лежит эмоциональность, наиболее выраженная в первобытном фетишизме.

Понятие «феноменология религии» сформировалось под влиянием учения И. Канта об эмпирическом явлении, отличном от вещи-в-себе (ноумен), а также понимания феноменологии как пропедевтики, исследующей принципы чувственности. Г.В. Гегель использовал это понятие в своем известном труде «Феноменология духа», откуда оно и было воспринято нидерландским теологом, профессором П.Д. Шантепи де ла Соссе.

П.Д. Шантепи де ла Соссе рассматривал науку о религии как единство трех частей: философии, определяющей сущность религии;

истории, понимаемой как исследование развития религии культурных народов; и феноменологии, задача которой исследовать религию с точки зрения религиозного сознания, опираясь на особое феноменологическое описание. Именно этому, описанию и классификации по группам религиозных явлений, и была посвящена его работа «Учебник истории религии» (1887).

На начальном этапе своего формирования феноменология религии представляла собой преимущественно систематизирующую форму изложения истории религии; это в основном описательная (дескриптивная) феноменология религии.

С именем **Натана Зедерблома** (1866-1931), епископа шведской церкви, связано дальнейшее развитие феноменологического метода в религиоведении и становление классической феноменологии религии. Н. Зедерблом искал источник религии в психической жизни человека, полагая, что сущность религии определяется категорией священного. Анализируя теории происхождения религии, исследователь пришел к выводу, что анимизм, вера в сверхъестественную силу и вера в Творца являются тремя различными, но взаимосвязанными типами религиозного опыта, психической реакцией людей на нечто особенное. Эта реакция является условием возникновения представлений о *священном*, которое объединяет все религии и является важнейшим фактором религиозности.

Согласно Н. Зедерблому, вера в Творца дает людям ответ на вопрос о причине всего сущего, вера в души и духов помогает объяснить, чем является все сущее, а вера в сверхъестественную силу, делит все сущее на священное и профанное. Таким образом, Н. Зедерблом сумел предвосхитить многие идеи, получившие развитие в трудах Р. Отто, Ф. Хайлера и других представителей феноменологии религии.

В основе трактовки сущности религии Р. Отто - представление об иррациональной природе религии и ее автономности по отношению к социальным, этическим, эстетическим и другим факторам. Источник религиозности, по Р. Отто, религиозный опыт, особая «душевная настроенность», интуиция святого. Основу иррационального ядра религии образует априорное начало религиозности – «*чувство нуминозного*» (лат. numen - божество), раскрытие и ощущение его происходит в момент встречи с нуминозным объектом (сверхъестественным абсолютом).

Немецкий теолог и феноменолог религии Ф. Хайлер полагал, что целью феноменологии религии является постижение сущности религии, но изучение религиозных явлений не может опираться на априорные философские предпосылки. Феноменологические исследования должны

быть объективны, беспристрастны и совместимы с индуктивным методом. Однако Ф. Хайлер не отказывался и от принципа «эмпатии» (вживания). Ф. Хайлер предлагает «*теорию концентрических кругов*». Суть ее в том, что феномен священного, оставаясь внутренне единым предполагает наличие нескольких этапов проявления: мир явлений религии (священные предметы, пространство, время), мир представлений о религии (религиозные концепции), стихия религиозного опыта.

Вопрос об истинности веры в рамках феноменологии религии не ставится. Преимущество отдается классификации феноменов и анализу отдельных видов феноменов.

Вопросы для повторения

Назовите предмет и основные методы феноменологии религии;

На каких принципах основывается феноменологическое знание в рамках религиоведения?

Как понимается категория «священное» в феноменологии религии?

Охарактеризуйте основные феноменологические концепции религии.

Литература:

1. Секст, Эмпирик. Сочинения: в 2 т./Секст Эмпирик; [общ.ред., вступ. ст. и пер. с древнегреч. А.Ф.Лосева]; АН СССР, Ин-т философии. – Москва: Мысль. - Т.1.- С.246;
2. Цицерон, Марк Туллий. О природе богов/М.Т. Цицерон. Философские трактаты; отв. ред., сост. и авт. вступ. ст. Г.Г.Майоров; пер. с лат. М.И.Рижского. – Москва: Наука, 1985.- С.99; с. 124;
3. Сенека, Луций Анней. О природе/Л.А. Сенека Философские трактаты/ Пер.с лат., вступ. ст., коммент. Т.Ю. Бородай.-СПб.: Алетейя, 2000.- 400с.-С.241.
4. Луций, Анней Сенека Нравственные письма к Луцилию/ Л.А.Сенека/Изд.подгот.С.А. Ошеров.-М.:Алетейя, Новый Акрополь, 2000.-688с.-С.419; с.457-458;
5. Лукреций, Тит Кар. О природе вещей: Поэма//Т.К.Лукреций/Пер. с лат. Ф.Петровского; Вступ. ст. и коммент. Т.Васильевой.-М.:Мир книги; Литература, 2006.-С. 30;
6. Оружие христианского воина// Эразм Роттердамский. Философские произведения/ Эразм Роттердамский; отв. ред. [и авт. вступ.ст.] В.В. Соколов; пер. и коммент. Ю.М. Каган; [АН СССР, Ин-т философии].- Москва: Наука, 1987.- 703с.-С.98;
7. Швейцер, А, «Вопрос об историчности Иисуса»/ Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1. – М.: 1996.-С.373;

8. Яблоков, И.Н. Проблема определения религии//История религии. В 2 т. Т. 1. Учебник / В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина и др.; Под общей ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 2002.-С. 17;
9. Цицерон, Марк Туллий. О дивинации/ Философские трактаты/М.Т. Цицерон; отв.ред, сост. и авт. вступ. ст. Г.Г.Майоров; пер. с лат. М.И.Рижского.-Москва:Наука, 1985.-С.297;
10. Лактанций, Луций Целий Фирмиан. «Семь книг божественных Установлений»//цит. по: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М.:Мысль, 1979.-С.141);
11. Элиаде, М. Аспекты мифа/Мирча Элиаде; пер. с фр. В.Большакова; ст. и коммент. Е.Строгановой. - М.: Инвест-ППП, 1995. - 237с.–С.45;
12. Тиллих, П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995.-380 с.- С.227–228; 240
13. Полный православный богословский энциклопедический словарь : [в 2 т.] . Т. 2 : [K - V]. - Репринт. изд. - Москва : Концерн "Возрождение", 1992. - Вых. дан. ориг.: СПб.: Изд-во П. П. Сойкина.-Ст.1949;
14. Осипов, А.И. Понятие о религии, вере и молитве/О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1991.-368 с.- С.7–8;
15. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. Соч.: В 2т. Т.2.М., 1969. С.5
16. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа//А.Ф.Лосев Из ранних произведений; [сост. и подгот. текста И.И.Маханькова; вступ.ст. А.А.Тахо-Годи, Л.А.Гоготишвили; Ин-т философии АН СССР, Филос. О-во СССР].- Москва: Правда, 1990.-С.483;
17. Булгаков, С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения.- М.:Республика, 1994.-415с.-С.12;
18. Мень, А.В.История религии. В 2-х кн. Кн.1-я В поисках Пути, Истины и Жизни: М.: Изд.группа «ФОРУМ-ИНФРА-М», 1997.-С.10;
19. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. - СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2008.- С.27;
20. Флоренский, П.А. Вступительное слово//Флоренский А.П. Столп и утверждение истины: В 3 т. М.: Правда, 1990. Т.1.Ч.2./ Ин-т философии АН СССР, Филос. о-во СССР, Комис. по наследию П. А. Флоренского при Фонде культуры СССР)- С.818;
21. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа/А.Ф.Лосев./Из ранних произведений; [сост. И подгот. текста И.И.Маханькова; вступ.ст. А..Тахо-Годи, Л.А.Гоготишвили; Ин-т философии АН СССР, Филос.о-во СССР].- Москва: Правда, 1990.-С.483; 579;
22. Berger P.L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt. 1973.-S.26;
23. Кант И. Трактаты и письма:[пер.с нем.]/Иммануил Кант; [вступ.ст. А.В.Гулыги]; АН СССР, Ин-т философии.-М.: Наука, 1980.-709с.-С.224.
24. Фейербах Л. Избр. филос. произв.: [в 2 т.]/Людвиг Фейербах; [общ.ред. М.М.Григорьяна]; АН СССР, Ин-т философии.-Москва: Изд-во политической лит. Т.2.—1955.- С.52;

25. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения/К.Маркс, Ф.Энгельс; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС.-Изд. 2-е-Москва: Госполитиздат. Т.20: [Анти-Дюринг; Диалектика природы/Ф.Энгельс; подгот. К печати Г.А.Багатурия].-1961- С.328;
26. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения/К.Маркс, Ф.Энгельс; Ин-т Маркса-Энгельса-Ленина-Сталина при ЦК КПСС.-Изд. 2-е-Москва: Политиздат. Т.1: [Работы К.Маркса за 1842-1844 гг.-Ф.Энгельса за 1839-1844 гг./подгот. К печати И.И.Прейс].-1954.- С.414;
27. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии//Мистика. Наука. Религия. Классики мирового религиоведения. Антология. М.,1998.-С.230-231;
28. Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд/ Зиммель Г. Избранное. Т.1: Философия культуры. М., 1996-С.601-602;
29. Р.Белла За пределами веры//Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996-С.193;
30. Йингер, М. Научное изучение религии//цит. по: Угринович, Д.М. Введение в религиоведение/ Д.М.Угринович.-2-е изд.доп.-Москва:Мысль, 1985.- С.9–10;
31. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта: пер. с англ./У.Джеймс; РАН. Ин-т философии. - М.: Наука, 1993. - 432с.-С.40;
32. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии //Психоанализ. Религия. Культура / Зигмунд Фрейд; сост. и вступ. ст. А.М.Руткевича. - М.: Ренессанс, 1992. - 291с.- С.53;
33. Фромм, Э. Иметь или быть?/Эрих Фромм; пер.с англ. Н.И.Войскунской, И.И.Каменкович; общ.ред. и вступ.ст. В.И.Добренькова.- М.: Прогресс, 1990.- С.236;
34. Оллпорт, Г.В. Личность в психологии: Теории личности. М.: КСП+; СПб: Ювента. При участии психологического центра “Ленато”, 1998.- 345с.;
35. Скиннер,Ф.//Большой психологический словарь (под ред. Б.Г. Мещерякова, В.П. Зинченко).М.:Изд-во: Прайм-Еврознак, 2003 - 672 с.
36. Франкл, В. Человек в поисках смысла: Сборник. М.:Прогресс, 1990-С.336;
37. Тайлор,Э.Б. Первобытная культура: [пер. с англ.]/Э.Б.Тайлор.-Москва:Изд-во политической лит., 1989.-С.210;
38. Фрезер, Дж.Дж. Золотая ветвь: [исследование магии и религии]/Д.Д.Фрэзер, [пер. с англ. М.К.Рыклиной].- М., 1987-С.54;
39. Лэнг, Э. Становление религии//Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология/Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова.-М.: Канон+, 1998.-432с.-С.48;55-56;
40. Тиле, К. Основные принципы науки о религии//Классики мирового религиоведения. Антология. В 2 т./пер.с англ., нем., фр. Сост. И общ. Ред. А.Н.Красникова.-М.: Канон+, 1996.Т.1.-496с.-С.146;
41. Waardenburg, J. Classical Approaches to the Study of Religion [Text]: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology = Классические подходы к изучению религии: Цели, методы и теории

научного исследования. Введение и антология / J. Waardenburg. - Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999.-742 p.-P.474;
42. Угринович, Д.М. Введение в религиоведение/Д.М.Угринович.-2-е изд. доп.-Москва:Мысль, 1985.-С.78;
43. Waardenburg, J. The Study of Religions: Why and How? //Religion. Global and Arctic Perspectives /Ed. by J.Pentikainen. University of Tromsø, 1996-P.130;
44. Дюркгейм, Э.Элементарные формы религиозной жизни//Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология/Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова.-М.: Канон+, 1998.-432с.-С.230-231;
45. Малиновский, Б. Магия, наука и религия//Американская социологическая мысль: Тексты/Р.Мертон, Дж.Мид, Т.Парсонс, А.Шюц и др.; Под ред. В.И.Добренькова; Сост. Е.И.Кравченко.-М.: Изд-во МГУ, 1994.-С.395;
46. Парсонс, Т. Система современных обществ/Т.Парсонс; Пер. с англ. Л.А.Седова и А.Д.Ковалева; науч.ред и пер.М.С.Ковалева.-М.: Аспект Пресс, 1997.-С.51;
47. Berger, P.L Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt,1973.S.26;28/цит.по: Основы религиоведения (под общ.ред. И.Н.Яблокова). М., 2000.- С.17;
48. Религия//Оксфордский словарь//цит.по: Тришин, А.Ф. Мировые религии и религиозные памятники/Тришин А.Ф.-М.: Брянск, 1997.-С.11;
49. Религия//Краткая философская энциклопедия. Редакторы-составители: Губский Е.Ф., Кораблева Г.В., Лутченко В.А. М., 1994.-576 с.-С.391;
50. Бубер, М. Затмение Бога//Бубер М. Два образа веры. М.:АСТ, 1999-С.465;
51. Пфлейдерер, О. Религия и религии//Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология /Пер. с англ., нем., фр. сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. М.:Канон+,1998.-432с.-С.134;
52. Religion//The Encyclopedia of Religion. N.Y., L., 1987-P.286;
53. Яблоков, И.Н. Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. М., 1998-С.461;
54. Гордиенко, Н.С.Основы научного атеизма : [учеб. пособие для студ. пед. ин-тов] /Н.С.Гордиенко.-М.:Просвещение, 1988.-304с.-С.16;
55. Религия//Религиоведение/Энциклопедический словарь. Под ред. А.П.Забияко, А.Н.Красникова, Е.С.Элбакян.-М.: 2006.-С.872;
56. Белла, Р. «За пределами веры»/Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии: Учеб. пособие для вузов/Ин-т "Открытое общество (Фонд Сороса); Сост. В.И.Гараджа, Е.Д.Руткевич.-М. : Аспект Пресс, 1996. - 775с.-С.193.;
57. Религия//Яблоков, И.Н. Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. М.:Гардарика, 1998.-536с.-С.168;
58. Закон Республики Беларусь "О свободе совести и религиозных организациях". – Минск: Право и экономика, 2003. – 24 с.

59. Фейербах, Л. Избранные философские произведения: [в 2 т.]/Людвиг Фейербах; [общ.ред. М.М.Григорьяна]; АН СССР, Ин-т философии.-Москва: Изд-во политической лит. Т.2.-1955.-943с.-С.421;
60. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения//К.Маркс, Ф.Энгельс, Ин-т Маркса-Энгельса-Ленина-Сталина при ЦК КПСС.-Изд.2-е-М.:Политиздат. Т.1: [Работы К.Маркса за 1842-1844 гг.-Ф.Энгельса за 1839-1844 гг.].-1954.-700с.- С.414;
61. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения// К.Маркс, Ф.Энгельс; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС.-Изд.2-е-М.:Госполитиздат.Т.20: [Анти-Дюринг; Диалектика природы].-1961.-828с.-С.328;
62. Мюллер М. Введение в науку о религии/Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1/Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова.-М.: Канон+, 1996.-496с.-С.40;
63. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.:CODA, 1997. С.145;
64. Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005.-С.196-199;
65. Основы религиоведения: Учеб./под ред. И.Н.Яблокова.-М., 2000.-С.82-84;
66. Введение в общее религиоведение: Учебник/под ред. И.Н.Яблокова. М.:2001.- С.37;
67. Кимелев, Ю.А. Современная западная философия религии/Ю.А.Кимелев.-Москва: Мысль, 1989.-С.156;
68. Кант, И. Критика чистого разума: [Вступ.ст.В.С.Соловьева]; Пер.с нем.Н.Лосского. - Мн.: Литература, 1998. - 959с.-С.808;
69. Откровение//Новейший философский словарь/Гл. науч.ред. и сост. А.А.Грицанов; науч. ред.В.П.Абушенко и др.-Минск: В.М.Скакун, 1999.-С.-С.499;
70. Мистика/ Новейший философский словарь/Гл. науч.ред. и сост. А.А.Грицанов; науч. ред.В.П.Абушенко и др.-Минск: В.М.Скакун, 1999.-С.-С.426;
71. Минин, П.М.Мистицизм и его природа. Киев, 2003.-С.63-64;
72. Откровение/Философская энциклопедия: в 5-ти т./гл.ред. Ф.В. Константинов.-Москва: Советская энциклопедия.-(Ин-т философии АН СССР).-Т.4;с.426;
73. Али Джамниа, Мухаммад. Байат, Можде. Под суфийским плащом. Истории об Абу Саиде и его мистические наставления. — М.: «Старклайт», 2002.-С.159;
74. Мистика//Новейший философский словарь./Гл.науч.ред. и сост. А.А.Грицанов; науч. ред. В.П.Абушенко и др.-Минск: В.М.Скакун, 1999.-С.427;
75. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма.М.: Наука.1987.-192с.-С.30-31;
76. Суфизм//Новейший философский словарь/Гл.науч. ред. и сост. А.А.Грицанов; науч.ред. В.П.Абушенко и др.-Минск:В.М.Скакун, 1999-С.690;

77. Омар ибн-Фарид. Большая таыйя//цит. по: Фильштинский И.М. Арабская литература в Испании (андалусская литература) VIII-XIII вв.//История всемирной лит-ры. В 9 т.-М.,1983-1994. –Т.2.-1984.-С.240; 247;
78. Гумилев, Н.С.Стихотворения и поэмы. Тбилиси, 1989.-С.338;
79. Торчинов, Е.А. Религии мира: опыт беспредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика. 2005.-544с.-С.517;
80. Омар ибн-Фарид Большая таыйя//цит. по: Г.Померанц "Собирание себя" (цикл эссе о становлении личности)- М., 1993.-С.18;
81. Пуришев, Б.И. Литература эпохи Возрождения: Курс лекций/Б.И.Пуришев; Текст к печати подгогвла М.И.Воропанова.-М.: Высшая школа, 1996.-.С.252.-366с.;
82. Бернард Клервоский. «О любви к Богу. О благодати и свободном выборе»/Под редакцией Ю. А. Ромашева. – СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, Академия Исследования Культуры, 2009. –С.218;
83. Песнь Песней/Древнееврейская литература/Поэзия и проза древнего Востока: [перевод, общ. ред. и вступ. ст. И.Брагинского].- М.: Худож. лит. 1973. Т.1.-735с.-С.633;
84. Аверинцев С.С. Древнееврейская литература//История всемирной литературы: в 9 т./ АН СССР, Ин-т мировой литературы им. А.М.Горького; гл.редкол: Г.П.Бердниов (гл.ред.) [и др.].-Москва: Наука. Т.1/авт.: С.С.Аверинцев и др.; -1983.-С.275;
85. Книга Иова/ Древнееврейская литература/Поэзия и проза древнего Востока: [перевод, общ. ред. и вступ. ст. И.Брагинского].- Москва: Худож. лит. 1973.Т.1-735с.-С.574;
86. Синило Г.В. Литературы Древнего Ближнего Востока и мир Танаха.-Мн.: 1998.-С.174;
87. Паскаль Б. Мысли.-М., 2001.-418.-С.288-295;
88. Руссо, Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты/Пер. с фр.А.Д.Хаютина.-М:Канон-пресс, М., 1998,- С.204-205;
89. Фромм Э. Психоанализ и религия//Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.-С.225.